FUNDACION de INVESTIGACIONES MARXISTAS

Juan TRIAS VEJARANO (Coordinador)

GRAMSCI Y LA IZQUIERDA EUROPEA

GRAMSCI Y LA IZQUIERDA EUROPEA

Juan Ramón CAPELLA
Rafael DIAZ SALAZAR
Francisco FDEZ. BUEY
Ignacio JARDON
José María LASO
Claudia MANCINA
Joaquín SEMPERE
Jacques TEXIER
André TOSEL
Juan TRIAS VEJARANO (E.D.)
Giuseppe VACCA
Ramón VARGAS MACHUCA

GRAMSCI Y LA IZQUIERDA EUROPEA

Fundación de Investigaciones Marxistas

Depósito legal: M - 15741 - 1992
I.S.B.N.: 84 - 87098 - 11 - 8
Impreso en: Gráficas García Rico
C/ María del Carmen, 30
28011 Madrid

En un momento de crisis de la izquierda, el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci puede ser una buena ocasión para una reflexión actualizada sobre el rico contenido de su obra y las sugerencias y estímulos en ella contenidos para la renovación del proyecto emancipador.

INDICE

Págs.

PRESENTACION

Juan Trías Vejarano 11

I. LA CONSTRUCCION DE LA HEGEMONIA SOCIALISTA

Rafael Díaz-Salazar 15
José Mª Laso Prieto 49
Giuseppe Vacca 67

II. INTELECTUALES Y REVOLUCION PASIVA

Rafael Díaz-Salazar 97
Francisco Fernández Buey 115
Joaquín Sempere 129

III. GRAMSCI Y LA REESTRUCTURACION DEL CAPITALISMO

Juan Ramón Capella 141
Jacques Texier 159
André Tosel 195

IV. EL MARXISMO EN GRAMSCI

Ignacio Jardón 217
Claudia Mancina 245
Ramón Vargas-Machuca 269

PRESENTACION

Se recogen en el presente volumen, con una única excepción, las ponencias presentadas al coloquio internacional "Gramsci y la izquierda europea" organizado por la F.I.M. y celebrado en Madrid los días 25 y 26 de septiembre de 1991.

Cuando la F.I.M. decidió realizarlo no pretendía exclusivamente sumarse a la conmemoración del centenario del nacimiento del dirigente comunista italiano. Como su título indica y se enunciaba en el programa: "En un momento de crisis de la izquierda, el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci puede ser una buena ocasión para una reflexión actualizada sobre el rico contenido de su obra y las sugerencias y estímulos en ella contenidos para la renovación del proyecto emancipador".

Se ha repetido muchas veces que la mayor parte de la actuación y reflexión de Gramsci se realiza en una coyuntura de crisis del movimiento revolucionario: fracaso de los surgidos en la estela de la revolución de octubre, aislamiento de la Rusia soviética, estabilización del capitalismo, ascenso del fascismo, etc. Gramsci era plenamente consciente de que se había abierto una nueva etapa que exigía imperiosamente una actualización-renovación del arsenal teórico-práctico del movimiento transformador.

Pues bien, es ya un lugar común que hoy nos encontramos también en una nueva etapa: transformaciones del proceso productivo por la aplicación de las nuevas tecnologías, revolución en las comunicaciones, definitiva mundialización de la

economía, cambios en la composición social con retroceso de la clase obrera tradicional, crisis de las formas tradicionales de hacer política impregnadas de estatalismo, crisis del Estado del bienestar y del mismo Estado-nación a pesar de los nacionalismos, hundimiento del llamado socialismo real en Europa, ascenso a primer plano del antagonismo Norte-Sur y de las amenazas al ecosistema, centralidad de la problemática de la marginación y de los conflictos de género, etc., etc. Frente a ello es también un lugar común la crisis de la izquierda, no sólo de la comunista, que debe renovarse profundamente: después de lo sucedido en el Este son pocos ya los que se aferran a las viejas certezas.

¿Qué nos puede *decir* Gramsci en estas condiciones? No se trata de hacerle decir lo que nunca dijo y es, asimismo, cierto que en determinados temas —que son evocados en algunas de las intervenciones— existen evidentes limitaciones de su pensamiento, pero es también algo admitido que cada época *lee* a los pensadores a la luz de sus preocupaciones y que, de entre los clásicos del marxismo, Gramsci es de los que mayores elementos nos ofrece para encarar el presente como se desprende del contenido de las comunicaciones recogidas en el libro. Dentro de las servidumbres propias de todo coloquio, limitado en el tiempo y en el número de participantes, pretendimos abordar, según se deduce del índice sistemático del libro, no sólo diferentes dimensiones de la obra de Gramsci sino igualmente aspectos biográficos a los que últimamente se ha prestado gran atención. Fieles al espíritu de la Fundación, convocamos a estudiosos de distintas sensibilidades y tradiciones político culturales. A todos ellos les agradecemos muy sinceramente su desinteresada y valiosa participación. A R. Díaz Salazar y F. Fernández Buey les agradezco sus sugerencias e indicaciones a la hora de fijar temas y contemplar intervinientes. Agradecimiento que hacemos extensivo a la Escuela de Realaciones Laborales de la Universidad Complutense que nos permitió utilizar sus locales.

Juan Trías Vejarano
Presidente de la F.I.M.



LA CONSTITUCIÓN DE LA HEGEMONÍA

GRAMSCI, EL INTERNACIONALISMO Y LA IZQUIERDA EUROPEA*

Rafael DÍAZ-SALAZAR**

I. GRAMSCI Y LA PROBLEMATICA CENTRAL DE NUESTRO MOMENTO HISTORICO

Abordar el tema de la actualidad de Gramsci plantea la exigencia de aplicar la dialéctica pasado-presente a nuestra reflexión. La relación con los clásicos de las ciencias sociales se debe situar en las antípodas del dogmatismo y del snobismo presentista. El carácter historicista y dialéctico del pensamiento de Gramsci (Paggi, 1981) impide cualquier tentativa de convertirlo en principio perenne de adaptación de la realidad a su esquema conceptual y político. No tendría sentido que el gran crítico de la manualización del marxismo, terminara siendo convertido en punto de verificación de la ortodoxia/heterodoxia de un proyecto político o intelectual. Sin embargo, el desarrollo histórico de las ideas y las acciones políticas produce una selección entre lo efímero y lo duradero, es decir, desarrolla la clasicidad y la evanescencia (Gerratana, 1987). La

---

*Ponencia presentada en el congreso latinoamericano "Antonio Gramsci. Memoria y vigencia de una pasión política". (Caracas, 2-7 diciembre de 1991).

**Profesor de Universidad.

calidad de ciertas propuestas hace que éstas se prolonguen y perduren hasta el punto que el ayer sigue iluminando el hoy y el mañana. Si Gramsci pertenece a los clásicos de las ciencias sociales, es porque su obra –asimilada críticamente– todavía ayuda a comprender y transformar nuestro presente; lo cual no quiere decir que no haya que realizar también una "revolución contra los 'Quaderni'" al igual que él escribió "La revolución contra 'El Capital' ".

Desde mi punto de vista, la actualidad de Gramsci –en la coyuntura histórica que atravesamos– debe relacionarse con dos cuestiones: *a*) el final de todo un ciclo histórico de lucha por el socialismo, que se refleja en el agotamiento y la caducidad de los modelos socialdemócratas y comunistas realizados a lo largo de este siglo XX en diversos países; *b*) la creación de un "nuevo orden mundial" (AA.VV., 1991 f; AA.VV., 1991 g; AA.VV., 1991 h; Chomski, 1991) a partir de los cambios acontecidos en el Este de Europa y de la guerra del Golfo Pérsico. Desde la perspectiva que voy a adoptar en este texto, sólo quedan dos opciones: suscribir la tesis del "fin de la historia" (Fukuyama, 1990; Gallardo, 1990) o plantear el "inicio del inicio" (Gramsci, 1923) de otro ciclo histórico de lucha por un nuevo socialismo. Esta segunda opción exige analizar las causas de la crisis del socialismo y, especialmente, desarrollar una acción política acorde con los procesos de mundialización en curso. La primera de estas tareas se relaciona con la aplicación de las categorías gramscianas *estatolatria/sociedad regulada y consenso/democracia proletaria* (Díaz-Salazar, 1991) al desarrollo político de los países del Este desde la revolución bolchevique de 1917. La segunda, que es la que va a ser abordada en estas páginas, plantea la necesidad de una *refundación de la izquierda* (Díaz-Salazar, 1990b) basada en un *nuevo internacionalismo.* Este es el gran reto para un momento histórico que convierte a Gramsci en el principal antídoto para la "mala hora" (Alvarez, 1991).

II. GRAMSCI Y LOS PROBLEMAS POLITICOS DEL INTERNACIONALISMO

El internacionalismo es el gran reto para la refundación de la izquierda, ya que el marco de actuación del capitalismo es el *sistema-mundo* y el muro Norte-Sur es el que preside y marca la realidad de nuestro presente. Hasta ahora la izquierda ha sido retóricamente internacionalista y prácticamente nacionalista. La pregunta que se plantea inevitablemente para el tema que nos ocupa es la de si el pensamiento de Gramsci puede ayudarnos para responder al reto propuesto o, por el contrario, es inservible en cuanto teórico de las vías nacionales al socialismo. G. Vacca –actual director del "Instituto Gramsci" de Roma– ha presentado recientemente a nuestro autor como un teórico que supera la idea de la revolución en los marcos del Estado-nación (cfr. en Aricó y Franzé, 1991). Personalmente no veo tan evidente esta disminución y creo que el pensamiento de Gramsci es más ambivalente y problemático en este terreno. Por ello, voy a abordar el tema destacando la participación personal de Gramsci en los debates sobre la revolución mundial, su posición respecto a la estrategia trotskista de la "revolución permanente" como práctica política internacionalista, y las reflexiones presentes en los "Quaderni del carcere" sobre *cosmopolitismo y nacional-popular.*

II. 1, Gramsci y los problemas de la revolución mundial

Durante una intensa época de su vida, Antonio Gramsci participó personal y activamente en los debates sobre la revolución mundial (Caprioglio, 1988; Sapelli, 1979). Entre junio de 1922 y noviembre de 1923, Gramsci representó al PCI en el ejecutivo de la Internacional Comunista (hay que recordar que el IV Congreso de la IC –del 5 de noviembre al 5 de diciembre de 1922– se ocupó de la "cuestión italiana" y que el III Congreso –junio-julio de 1921– aprobó la creación de

"frentes únicos" y una política de alianzas con los socialistas). En los debates en Moscú, el dirigente político italiano pudo conocer de cerca la gran "batalla de las ideas" sobre las vías nacionales/internacionales de la revolución. Conviene tener presente que en aquella época los PC eran concebidos como secciones nacionales de un único partido mundial, de ahí que las resoluciones de la Internacional Comunista fueran vinculantes y marcaran la política a desarrollar en cada país.

De los debates moscovitas, dos temas afectaban especialmente al PCI: *a*) las recomendaciones del PCUS a los PC de Occidente de "no hacer como en Rusia", especialmente recogidas en la polémica entre Lenin y Terracini (Anderson, 1981); *b*) la política de alianzas y hasta fusiones con los socialistas, cuando los italianos bolcheviques acababan de crear su partido y estaban en una fase de ofensiva contra el PSI. La línea revolucionaria nacional del PCI quedaba profundamente trastocada por las resoluciones de la I.C. No es de extrañar que el primer secretario general del partido, Amadeo Bordiga, rechazara tales planteamientos y que la I.C. buscara la creación de un nuevo núcleo dirigente más afín a la línea de sus resoluciones. Aunque Gramsci rechazó en un primer momento sustituir a Bordiga, posteriormente se convirtió en el principal impulsor del cambio de la dirección del PCI, y entre mayo de 1923 y febrero de 1924 realizó una intensa labor respecto a este asunto tanto desde Moscú como desde Viena donde trabajó como agente de la Internacional Comunista para la coordinación de los PC europeos entre diciembre de 1923 y mayo de 1924. Con posterioridad a su regreso a Italia y a su elección como secretario general del partido y diputado por Venecia, todavía regresó a Moscú en marzo de 1925 para participar en reuniones de la I.C. Su última intervención abierta en el seno de la I.C. fue su carta de 1926 al PCUS, en la que critica ciertas orientaciones del nuevo período stalinista y alerta sobre la fragmentación del partido y la no adecuada resolución de su debate interno, cuestiones que, para Gramsci afectaban al proletariado internacional. Las divergencias con Togliatti a partir de esta carta (Gramsci, 1926) marcan el inicio de una serie de desavenencias con el partido y las nuevas orientaciones

de la I.C. del período de "clase contra clase" y de calificación del socialismo de la II Internacional como "socialfascismo". Las reflexiones carcelarias profundizarán en toda esta temática como veremos a continuación.

II. 2. Gramsci y la estrategia de la "revolución permanente" como práctica política internacionalista

La valoración crítica de las tesis de Trotski sobre la "revolución permanente", que se realiza en los "Quaderni", son un valioso indicador para conocer los planteamientos gramscianos acerca del internacionalismo. Recordemos que la expresión "revolución permanente" fue adoptada por Marx y Engels en el llamamiento del Consejo General a la Liga de los Comunistas en 1850. Posteriormente este concepto fue asumido y desarrollado por Trotski en su polémica con Stalin, que defendía la tesis del "socialismo en un solo país" (Bujarin y otros, 1963). Por el contrario, Trostski propugnaba la necesidad de favorecer las revoluciones en los países de capitalismo avanzado como requisito para el progreso de la URSS. Este político soviético proponía como un imperativo conquistar la dirección de la economía internacional.

Lo más interesante de la confrontación del marxismo de Trotski con el de Gramsci (Anderson, 1981; Bergami, 1981; Corvisieri, 1969; Mancina, 1979; Ortaggi, 1974; Papi, 1979) es que éste analiza la tesis de la "revolución permanente" dentro de sus reflexiones sobre la "guerra de posición" y la "guerra de maniobra" en política. Es curioso constatar el desfase entre el Trotski que, junto a Lenin, critica la ofensiva insurreccional en el centro y sur de Europa en los primeros años de la creación del PCI y el Gramsci que contradice las tesis troskistas de la "guerra de maniobra" propugnadas después de la muerte de Lenin. En los *Quaderni 6* <138> y 7<16> aparecen dos importantes reflexiones sobre el tema que estamos abordando. En el primero de ellos, Gramsci afirma que la relación entre "guerra de posición" y "guerra de maniobra"

en política es la cuestión de teoría política más importante y la más difícil de ser resuelta. En este texto no se plantea el rechazo de la "guerra de maniobra" o de "ataque frontal", sino la vinculación de ésta a una "concentración inaudita de hegemonía" generada por múltiples "guerras de posición". Dentro de este contexto, Gramsci caracteriza a Trotski como "el teórico político del ataque frontal en un período en el que éste es causa de derrota" (Gramsci, 1975: 801-802). Esta crítica sobre la no adecuación de las propuestas de Trotski a las condiciones objetivas y subjetivas para la revolución en Occidente se profundiza en el *Quaderno 7*, en el que se aborda su teoría sobre la permanencia del "movimiento" como reflejo político de la teoría de la "guerra de maniobra":

> ". . . reflejo de las condiciones generales económico-culturales-sociales de un país en el que los marcos de la vida nacional son embrionales y sueltos y no pueden transformarse en "trinchera o fortaleza". En este caso se podría decir que Bronstein, que aparece como un "occidentalista", era en cambio un cosmopolitista, es decir, superficialmente nacional y superficialmente occidentalista y europeo. . . En realidad, su teoría como tal, no era buena ni 15 años antes ni 15 años después. . . Me parece que Ilich había comprendido que ocurría un cambio de la guerra de maniobra, aplicada victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente. . . Esto me parece significar la fórmula del "frente único" (línea política de la III Internacional de 1921 a 1926)" (Gramsci, 1975: 865-866).

En este texto el internacionalismo de las propuestas de Trotski es rechazado bajo las acusaciones de "cosmopolitismo" y "superficialmente nacional". La posición de Gramsci revela las dificultades de expansión permanente de la revolución y de conexión entre luchas nacionales e internacionales. Nuestro autor contrapone Lenin a Trotski para defender —desde la diferenciación Oriente/Occidente— una nueva estrategia revolucionaria basada en la "guerra de posiciones", pues la "guerra de maniobra" lleva a la derrota. Aunque Gramsci reconoce también dificultades para su propuesta —"exige enormes sacrificios a las masas"—, considera que es más adecuada que la de Trotski y otras afines como la de

"ciertos sindicalistas franceses sobre la huelga general y la teoría de Rosa (Luxemburg)" (Gramsci, 1975: 866-867). El dirigente político italiano no pone en cuestión la finalidad revolucionaria, sino las vías de su realización. Sin embargo, en el texto citado quedan sin encontrar respuesta dos cuestiones: *a*) el camino que lleva de la "guerra de posición" a la "guerra de maniobra" o a la ruptura revolucionaria; *b*) la hilazón de las "guerras de posición" en el terreno nacional con la revolución en el ámbito internacional. Para el tema general que estamos abordando, la segunda cuestión es decisiva y tiene una gran actualidad, que se refleja en los desencuentros entre las izquierdas del Norte del planeta y las izquierdas del Sur. Todavía persiste el peligro de que las distintas condiciones objetivas y subjetivas para una revolución mundial en ambos espacios de la tierra ralentice el cambio y hasta perpetúe el sistema imperante por la incapacidad de superar los contextos nacionales. Para nuestro momento actual, la revisión de las dos acusaciones formuladas contra la teoría de Trotski constituyen la tarea más urgente y exigen examinar los textos gramscianos sobre cosmopolitismo.

II. 3. Cosmopolitismo e internacionalismo en Gramsci

En los "Quaderni del carcere" se establece una tensión político-conceptual entre las categorías "nacional-popular" y "cosmopolitismo". Mientras que la primera hace referencia al intento de crear una política y una cultura vinculadas a la defensa de los intereses de las clases populares y a la inserción de éstas en un proyecto de liberación nacional, la segunda es exponente de las prácticas de intelectuales y políticos abstraídos de las contigencias y realidades autóctonas de su entorno nacional y volcados en actividades internacionales desconectadas de los problemas de las clases populares. La desarticulación política y cultural de dichas clases es, según Gramsci, un fruto del cosmopolitismo de esos intelectuales y políticos que no se dedican a transformarlas en sujeto político-cultural.

Las críticas elaboradas por Gramsci a través del concepto de *cosmopolitismo* pueden ser suscritas por muchos políticos revolucionarios e intelectuales críticos vinculados a tareas de educación de masas. Sin embargo, dicho concepto se vuelve más problemático cuando el mismo Gramsci lo aplica a la teoría de Trotski sobre la *revolución permanente* como práctica política internacionalista. Dicha crítica exige un examen detallado de la concepción gramsciana del internacionalismo y su relación con la categoría de *cosmopolitismo*; para ello vamos a analizar algunos textos de los *Quaderni* 3, 6, 9, 14, 15 y 19.

En el *Q. 3 <46>* se establece una interesante relación entre *internacionalismo, cosmopolitismo* y *subversivismo.* Gramsci critica la ausencia en Italia de la psicología nacional francesa, alemana o americana, que tienen un substrato cultural fuerte, mientras en Italia sólo existe una cultura "patriotera". Concretamente afirma que es necesario "examinar el así dicho "internacionalismo" del pueblo italiano. Este es correlativo al concepto de "subversivismo". Se trata en realidad de un vago "cosmopolitismo" ligado a elementos históricos bien precisos: el cosmopolitismo y universalismo medieval y católico. . . conservado por la ausencia de una historia política y nacional italiana" (Gramsci, 1975: 325). El *subversivismo* de este peculiar *internacionalismo-cosmopolitismo* radica en el escaso espíritu nacional y estatal existente en Italia durante siglos. Para Gramsci hay una unión inescindible entre los conceptos de revolucionario e internacionalista y los de Estado y clase. Sin embargo, esta defensa de lo que podríamos denominar un Estado-nación popular ("pues escasa comprensión del Estado significa escasa conciencia de clase") (Gramsci, 1975: 326) no equivale a una mera reivindicación del nacionalismo. Es más, en el *Q. 6 <78>* encontramos un interesante pronóstico de futura superación de las naciones en ámbitos regionales superiores: "necesidad de una unión europea. . . " si dentro de x años esta unión está realizada, la palabra "nacionalismo" tendrá el mismo valor arqueológico que la actual "municipalismo" (Gramsci, 1975: 748). En el *Q. 15 <5>* se profundiza esta distancia crítica respecto a los marcos del nacionalismo a través del análisis de la crisis económica mundial

de 1929 y de las contradicciones generadas por el modo de producción capitalista. Gramsci capta con gran lucidez la distorsión entre un sistema económico que opera a nivel internacional y unos planteamientos políticos que se mueven en un ámbito nacional (Gramsci, 1975: 1756).

La creciente percepción de la cosmopolitización e internacionalización del capitalismo provocan una interesante reelaboración de los conceptos de cosmopolitismo e internacionalismo, especialmente en los Q. 9, 19 y 14. En este último *Quaderno* aparece una interesante reflexión sobre la conexión entre el factor nacional y el internacional en la lucha política guiada por el marxismo. Según Gramsci, la situación internacional debe ser considerada en su aspecto nacional. Aunque el desarrollo de lo real y las prospectivas políticas tienden a la internacionalización, el punto de partida de la actuación debe ser nacional. Para que una clase se convierta en dirigente ha de saber combinar las directrices de un centro revolucionario internacional y los intereses de las fuerzas nacionales. Aplicando este axioma genérico a la polémica entre Stalin y Trotski, Gramsci afirma lo siguiente:

> "Las acusaciones de nacionalismo son ineptas si se refieren al núcleo de la cuestión. Si se estudia el esfuerzo de 1902 a 1917 por parte de los mayoritarios, se ve que su originalidad consiste en depurar el internacionalismo de todo elemento vago y puramente ideológico para darle un contenido de política realista. El concepto de hegemonía es aquel en el que se anudan las exigencias de carácter nacional... Una clase de carácter internacional en cuanto guía estratos sociales estrechamente nacionales (intelectuales) e incluso menos todavía que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), deben "nacionalizarse", en un cierto sentido. . . antes de que se formen las condiciones de una economía según un plano mundial, es necesario atravesar fases múltiples en las cuales las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser varias" (Gramsci, 1975: 1729).

Gramsci establece un antagonismo entre un internacionalismo vago y otro realista. La diferencia entre uno y otro parece establecerse en que el segundo es el que fortalece la hegemonía nacional. No en vano afirma en el mismo *Q. 14 <68>* que los conceptos no nacionales están equivocados y llevan a la

pasividad y a la inercia; por ello califica la teoría de la *revolución permanente* como "napoleismo anacrónico", "viejo mecanismo", "dogma que se destruye por sí. . .". Gramsci parece confiar en que las revoluciones proletarias con dimensión nacional-popular realizadas en el terreno de los diversos Estados-nación terminarán convergiendo por sí mismas a escala mundial por la tendencia internacionalista inherente a las mismas y por la existencia de un centro revolucionario mundial. Estas convicciones se reflejan mejor en los dos textos más importantes escritos por Gramsci sobre internacionalismo y cosmopolitismo. Me refiero a los *Quaderni 9 <127> y 19 <5>*. En ellos Gramsci se plantea dos preguntas decisivas: *a*) ¿debe el impulso nacional desembocar en nacionalismo e, incluso, en imperialismo nacionalista?; *b*) ¿cabe insertar el impulso nacional en una tradición cosmopolita? Retomando la tradición italiana del cosmopolitismo, nuestro autor establece la ciudadanía del mundo como fuerza de trabajo exportable y universalizable. Dado que la expansión moderna es de tipo capitalista-financiera y que la antropología real dominante es la del hombre-capital o la del hombre-trabajo, "el cosmopolitismo italiano no puede no convertirse en internacionalismo" (Gramsci, 1975: 1190). El fenómeno de la migración laboral, como reflejo de la mundialización de las relaciones sociales de producción de un sistema capitalista cada vez más universal, exige una reconstrucción internacionalista del mundo económico y pone las bases para un *moderno cosmopolitismo* de signo diverso al históricamente conocido, tanto en sus contenidos como en su conexión con los intereses nacionales de la clase obrera:

> "El pueblo italiano es aquel que "nacionalmente" está más interesado por el internacionalismo. No sólo el obrero, sino el campesino... Colaborar a reconstruir el mundo económicamente de modo unitario. . . El nacionalismo es una excrecencia anacrónica en la historia italiana. . . La misión de civilización del pueblo italiano consiste en retomar el cosmopolitismo romano y medieval, pero en sus formas más modernas y avanzadas. Sea como nación proletaria. . . debe insertarse en el frente moderno de lucha para reorganizar el mundo no italiano que ha contribuido a crear con su trabajo" (Gramsci, 1975: 1190-1191).

En este texto se condensa la descalificación del nacionalismo y la verificación de la autenticidad del internacionalismo por la vinculación con la defensa de los intereses nacionales de la clase obrera.

El pensamiento de Gramsci sobre el internacionalismo está muy vinculado a las condiciones sociales y políticas de la Italia de su época. No cabe duda que la prioridad, en aquel tiempo, era la de articular una revolución nacional-popular. Sin embargo, nuestra pretensión de contar con Gramsci para abordar la problemática de nuestro momento histórico requiere un diálogo crítico con la obra del clásico. Si al principio establecí que la creación de un "nuevo orden mundial" era el tema central de nuestra coyuntura histórica, debemos contrastar los textos de Gramsci con los requerimientos de un nuevo internacionalismo. Y en esta línea el pensamiento gramsciano a actualizar ofrece luces y sombras, aportaciones importantes y otros aspectos discutibles. Las principales aportaciones son: el rechazo del internacionalismo cosmopolitista desvinculado de los contextos nacionales, la distinción entre lo nacional-popular y el nacionalismo, la percepción de la contradicción entre la internacionalización del capitalismo y el localismo nacional de la acción política, la necesidad de una economía planetaria para "reconstruir el mundo económicamente de modo unitario", la señalización de bases reales para un internacionalismo con "contenido de política realista" basado en la mundialización de la clase obrera provocada por la expansión del capital y los grandes flujos migratorios, el imperativo de conectar el factor internacional y el factor nacional, la advertencia del riesgo de que la fase nacional-popular desemboque en nacionalismo, e incluso en imperialismo nacionalista en vez de en un nuevo cosmopolitismo moderno e internacionalista. Por lo que respecta a los aspectos más discutibles de los planteamientos gramscianos, considero que pueden enumerarse los siguientes (especialmente desde una perspectiva internacionalista situada en el Norte): no está nada claro que el internacionalismo —insisto, desde el Norte del planeta— deba anteponer el factor nacional-popular y tenga que crear una fuerte psicología nacional; tampoco creo que se

deba asociar a los conceptos de Estado y clase. Siguen siendo pertinentes las advertencias gramscianas contra proclamas internacionalistas que pueden ser vanas e ineficaces si se desconectan de la realidad nacional; sin embargo, es más que dudoso que en el Norte puedan existir sectores interesados "nacionalmente" por el internacionalismo. La autenticidad del internacionalismo ya no puede vincularse a la defensa de los intereses nacionales de la clase obrera del Norte, ni puede esperarse una convergencia internacionalista cuasimecánica de los países que luchan o votan por el socialismo. Es más, en modo alguno se debe construir hoy una hegemonía socialista partiendo del imperativo de "anudar las exigencias de carácter nacional". Lo problemático sigue siendo lo detectado por Gramsci: la vinculación entre lo nacional y lo internacional en un proyecto de internacionalismo solidario, especialmente en un tiempo en que los intereses de los Estados y de las clases obreras del Norte y del Sur chocan entre sí. Una cosa es el internacionalismo "verde" del "pensar globalmente, actuar localmente" (conectando las luchas sociales en el "centro" con las de la "periferia") y otra es el internacionalismo de las izquierdas mayoritarias que, a lo Gramsci, siguen pensando y actuando desde la premisa de que el punto de partida debe ser el nacional. Y no, hoy día un internacionalismo solidario ha de tener como punto de partida las necesidades del Sur, aún cuando esto choque con los intereses materiales y el modo de vida de los ciudadanos del Norte. Si Gramsci criticó a Trotski por no saber vincular el factor nacional y el internacional en su teoría revolucionaria, hoy podemos plantear la misma crítica pero en un sentido inverso: no hay cambio sustancial de la realidad si las necesidades de las inmesas mayorías de la humanidad no se anteponen a la reproducción del modo de vida dominante en el Norte. Por aquí pasa la construcción de una hegemonía socialista auténtica. El Gramsci a recuperar es el de los *Quaderni 9 y 10* que reivindica un nuevo y moderno cosmopolitismo, aunque –desde un tiempo distinto al que él vivió– haya que depurar en esos textos el tema de los intereses *nacionales* de la clase obrera. Evidentemente que para evitar un vago y quimérico internacionalismo

que se quede flotando en el aire, hay que encontrar bases materiales de apoyo y medidas a corto, medio y largo plazo como las señaladas por Gramsci cuando habla de "combinaciones regionales"; sin embargo, la batalla ético-cultural es decisiva, porque de un modo creciente el Norte cada vez necesita menos al Sur (salvo a algunos países) para mantener su nivel de vida. Urge por lo tanto realizar lo que Gramsci denomina una *catarsis*, el paso de lo económico-corporativo a lo ético-político, esta vez desde las exigencias que un nuevo internacionalismo plantea al movimiento obrero y a las izquierdas del Norte. Hoy, al igual que Gramsci en su tiempo, podemos percibir la contradicción entre el localismo nacional de la izquierda del Norte (incapaz, por ejemplo, en la construcción de la Europa unida, de crear una política social común vinculante) y el internacionalismo del capital (la única Internacional eficaz y triunfante en la historia reciente). El destino de la izquierda, en Europa y en el mundo, está cada vez más asociado a la superación de ésta contradicción.

El mantenimiento de la misma es una de las bases del viejo y del "nuevo orden mundial". Desde esta perspectiva, abordaremos la situación de la izquierda europea.

III. GRAMSCI Y LA IZQUIERDA EUROPEA

El estado de la izquierda europea occidental está asociado históricamente a la imposibilidad de "hacer como en Rusia", a la derrota infligida por el fascismo y el nazismo, y a la ayuda norteamericana para vencer a estos totalitarismos y favorecer la reconstrucción material del continente. El pensamiento gramsciano es imprescindible para comprender esta realidad.

III. 1. El "americanismo" y la estrategia política de la izquierda europea

Gramsci intuyó en la cárcel que la expansión mundial del cosmopolitismo capitalista –acompañada del "americanismo"

como principio de organización cultural de masas y base de organización socio-industrial– era mucho más peligroso para el futuro de la izquierda que el fascismo y el nazismo. El "americanismo" politicamente representaba una auténtica *revolución pasiva* y establecía nuevas y mayores dificultades para la revolución en Occidente. Por su gran capacidad expansiva obligaba a repensar la estrategia revolucionaria. Gramsci no estaba equivocado, de hecho el "americanismo" ha terminado convirtiéndose en el internacionalismo del capitalismo. Hoy constituye el principal imperialismo cultural, económico y militar. Es el garante del "nuevo orden mundial".

Ante éste nuevo dato de la realidad internacional, Gramsci profundizó todavía más en la distinción Oriente/Occidente para una acción política revolucionaria consciente de las peculiaridades de cada ámbito de actuación. A través de todos los "Quaderni del carcere" y de la "Relación de Athos Lisa" (en la que se reconstruye sus planteamientos políticos sobre táctica política coyuntural), la estrategia política gramsciana se basa en los siguientes puntos: *a*) la peculiaridad de Occidente impide repetir miméticamente el modelo bolchevique de revolución; *b*) la acción política más correcta y eficaz es multiplicar "guerras de posición" hasta que la acumulación de éstas haga posible desencadenar una "guerra de movimiento"; *c*) hay que priorizar la lucha política en la sociedad civil, que constituye la base del Estado capitalista moderno como "Estado alargado"; *d*) la conquista de los *aparatos de hegemonía,* en los que se condensa el poder molecular del sistema, es imprescindible para provocar la *crisis orgánica de hegemonía* del sistema capitalista, por eso hay que ser dirigente antes que dominante; *e*) la realización de la revolución en Occidente requiere el desarrollo de una reforma intelectual y moral y la creación de una voluntad colectiva basada en un consenso activo; *f*) la lucha política en Occidente aboca a una larga marcha con diversas relaciones de fuerza económicas, políticas y militares acompañadas de fases económico-corporativas, ético-políticas, político-militares y técnico-militares, pues la acumulación de hegemonía será la que llevará a la ruptura revolucionaria; *g*) la finalidad de la revolución en Occidente no es la

construcción de un Estado de la clase obrera ni la colectivización de la economía, sino la creación de la *sociedad regulada* (Díaz-Salazar, 1991: 200-278; Lisa, 1981).

Con posterioridad a la II Guerra Mundial, la izquierda europea más lúcida se inspiró en este modelo –especialmente en una época de "guerra fría" que todavía profundizaba más la distinción Oriente/Occidente–; por el contrario, otras izquierdas siguieron más mecánicamente el tradicional leninismo manualizado que provocó la fijación política en el Estado, en las contradicciones económicas y en la escatología histórica del catastrofismo, olvidando el trabajo político en la sociedad civil y no percibiendo que el "americanismo" era algo más profundo que el antagonismo Este-Oeste.

III. 2. Gramsci y las dificultades para la revolución en Occidente

La izquierda europea ha vivido dramáticamente las tremendas dificultades que encontraba el camino a la revolución en Occidente. Como ha recordado P. Anderson, fueron Lenin y Trotski los primeros en llamar la atención para que los partidarios de la III Internacional no copiaran miméticamente el modelo bolchevique. Conviene también recordar que salvo el período del voluntarismo revolucionario que media entre 1928 y 1935, la Internacional Comunista siempre recomendó la creación de frentes populares de alianzas amplias. Por otro lado, el tiempo de expectativa revolucionaria fue muy corto –especialmente en Italia–, pues a partir de 1921 hay un gran ascenso del fascismo.

Gramsci fue el intelectual y político europeo que pensó con mayor profundidad las dificultades y las vías específicas para la revolución en Occidente. Fue también el dirigente occidental que mejor supo sintonizar con las ideas de Lenin y del primer Trotski sobre la necesidad de buscar un camino propiamente occidental para la revolución. Ya en 1917, en un memorable artículo titulado "Tres principios, tres órdenes", planteó con enorme lucidez el tema de las dificultades occidentales para la revolución:

> "Si se piensa en lo difícil que es convencer a un hombre para que se mueva cuando no tiene razones inmediatas para hacerlo, se comprende que es mucho más difícil convencer a una muchedumbre en los Estados en que no existe, como pasa en Italia, la voluntad por parte del gobierno de sofocar sus aspiraciones. . . En los países en que no se producen conflictos en la calle, en los que no se ve pisotear las leyes fundamentales del Estado ni se ve cómo domina la arbitrariedad, la lucha de clases pierde impulso y se debilita. La llamada ley del mínimo esfuerzo, que es la ley de los cobardes y significa a menudo no hacer nada, se hace popular. En esos países la revolución es menos probable. Donde existe un orden, es más difícil decidirse a sustituirlo por un orden nuevo" (Gramsci, 1917: 77-78).

Este hecho subraya con gran perspectiva las dificultades para movilizar revolucionariamente a las masas y el terror al caos presente en ellas. No olvidemos que el fascismo y el nazismo no fueron golpes militares puntuales, sino movimientos de masas. El tema del "orden" en política es central, y no en vano el grupo de revolucionarios turineses tituló su revista con el nombre de "L'Ordine Nuovo". Gramsci descubre la capacidad que tiene el capitalismo de legitimarse democráticamente invocando el "libre" juego político y de mantenerse a través de la creación de un consenso basado en una hegemonía cultural. Las diversas fórmulas de integración de la clase obrera en el sistema y de creación de consenso por parte del capitalismo y de la democracia parlamentaria ocuparán un lugar central en las reflexiones de los "Quaderni del carcere". Por otro lado, el fracaso de los intentos insurreccionales en Occidente fortalecían el poder contrarevolucionario, pues, como afirma Gramsci, "la experiencia de las revoluciones ha mostrado cómo, después de Rusia, todas las otras revoluciones en dos tiempos han fracasado y el fallo de la segunda revolución ha dejado a la clase obrera en un estado de postración y de debilidad que ha permitido a la clase burguesa reorganizarse fuertemente" (Gramsci, 1920: 139).

Actualmente estas dificultades han aumentado y se ha fortalecido el reformismo de la clase obrera mayoritaria en Europa, que aspira, sobre todo, a la socialización redistribuitiva de la producción capitalista, combinando la defensa de un iguali-

tarismo socio-económico y la aceptación —más o menos consciente— de la antropología burguesa del *individualismo posesivo.* Si a esto añadimos el fracaso estrepitoso del modelo soviético, el ascenso del neoconservadurismo, la reconversión liberal de la mayor parte de los partidos socialdemócratas, la difusión de actitudes xenófobas y racistas ante los trabajadores inmigrantes, y la ausencia de organizaciones que eduquen a las masas en el paso catártico de la fase económico-corporativa a la ético-política, podemos tener una comprensión adecuada de los límites y dificultades con que se encuentra toda tentativa revolucionaria en Europa.

III. 3. El estancamiento de la hegemonía expansiva

Desde un punto de vista gramsciano, la crisis de la izquierda europea puede ser comprendida desde el estancamiento que ha experimentado la estrategia de la hegemonía expansiva. Esta parece tocar un techo máximo a partir del cual retrocede, mientras que se alarga la influencia de la cultura burguesa y del *americanismo* y se incumple la hipótesis de Bahro de crecimiento de los *intereses emancipatorios* y de reflujo de los *intereses compensatorios* (vinculados a necesidades de consumo material) en los países industriales desarrollados (Bahro, 1980 y 1981). Crece, por el contrario, la hegemonía capitalista —que es capaz de convivir y hasta de asimilar diversas "guerras de posición" generadas durante los últimos decenios— vinculada a un sistema de democracia parlamentaria que persiste con el mero consenso pasivo y se refuerza con la extensión de un gusto cultural de masas y unos modos populares de pensar muy alejados de aspiraciones revolucionarias. Todo ello provoca el afianzamiento de una sociedad civil compleja, fragmentada y autónoma, en la cual es muy difícil crear una voluntad colectiva unificadora. Añádase a este cuadro, fuertes tendencias de corporativismo obrero y una progresiva reducción de las prácticas sindicales a la política salarial.

El antagonismo entre la hegemonía expansiva de un comunismo democrático basado en la estrategia de la "guerra de

posiciones" y el alargamiento molecular de la cultura, la política y la economía de la burguesía fue agudamente detectado por Gramsci en el *Quaderno 8*:

> "La revolución desarrollada por la clase burguesa en la concepción del derecho y en la función del Estado consiste especialmente en la voluntad de conformismo. Las clases dominantes precedentes eran especialmente conservadoras en el sentido que no tendían a elaborar un paso orgánico de otras clases hacia sí, es decir, a alargar su esfera de clase "técnicamente" e ideológicamente: la concepción de casta cerrada. La clase burguesa se pone a sí misma como organismo en continuo movimiento capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada: el Estado se transforma en "educador", etc. (Gramsci, 1975: 937).

Gramsci creía que el período de asimilación burguesa llegaba a su fin y surgía una clase obrera capaz de integrar y articular a toda la sociedad. Sin embargo, la realidad europea muestra hoy esa hegemonía alargada de la cultura y la economía capitalista. Este peculiar triunfo se debe a que dicho sistema ha sido capaz de crear una base económico-material bastante alta y –por las presiones de partidos y sindicatos de izquierda y el temor de que las masas se "sovieticen"– ha cedido a ciertas demandas de una distribución socializadora de bienes y servicios. A la vez ha sabido crear y extender más allá de las fronteras de la clase burguesa una antropología y un universo de valores y necesidades muy afín al modelo capitalista de producción y consumo. Toda esta operación económico-cultural se ha visto favorecida por el desastre y el estrepitoso fracaso de la pretendida alternativa histórica formulada en el Este.

Desde las claves interpretativas anteriormente enunciadas, considero que se pueden comprender mejor los avatares de la política europea en los dos últimos decenios y entender fenómenos como la crisis de crecimiento del PCI y otros partidos comunistas, el fracaso de la unión de izquierdas en Francia y otros países, la reconversión liberal de la mayoría de los partidos socialdemócratas, el surgimiento y retroceso electoral de los partidos verdes (sobre todo, en Alemania), el triunfo elec-

toral sostenido de algunos partidos conservadores, las tendencias de voto en las elecciones democráticas en el Este, etc.

III. 4. Del PCI al PDS

El PCI —el mayor partido de izquierda de Occidente— ha vivido con mayor radicalidad la inspiración gramsciana originaria y las diversas adaptaciones a una realidad socio-política en desarrollo. Aunque algunos intelectuales y políticos del partido siempre han tenido la tentación de fabricar el Gramsci acorde para cada cambio de fase del PCI, lo cierto es que las relaciones Gramsci-PCI siempre han sido dialécticas y problemáticas desde la misma fundación del partido hasta nuestros días. Gramsci ha marcado la vida del partido, pero éste nunca ha creado un gramscismo como pensamiento-guía exclusivo para dirigir su acción política al modo del marxismo-leninismo manualizado que modeló férreamente la organización y la práctica de muchos PC. En este sentido, el PCI ha sido un partido muy apegado a la realidad cambiante del entorno italiano y europeo (Badaloni, 1984, 1985, 1986; Berlinguer, 1985; Coletti, 1987; Ghidelli, 1979; Liguori, 1982; Prestipino, 1986; Spriano, 1974-1976; Tortorella, 1981; De Giovanni, 1977).

La cuestión específica de este texto —enmarcada en el tema genérico de la actualidad de Gramsci— me impide abordar detalladamente la historia pormenorizada de las relaciones Gramsci-PCI y me obliga a centrarme en el aspecto de qué hay de Gramsci en el paso del PCI al PDS. Para abordar este asunto, previamente hay que afrontar dos puntos: por qué surge el PDS y cuáles son sus propuestas programáticas (teniendo en cuenta que, aunque con ciertas variantes, en el nuevo partido se reproducen las tres corrientes del PCI, lideradas ahora también por Napolitano, Occhetto e Ingrao). A mi entender, el surgimiento del PDS está asociado en sus raíces históricas al carácter no leninista del PCI y a la estrategia del compromiso histórico iniciada por Berlinguer. Evidentemente que otros factores recientes han sido más determinantes, entre

los que cabe señalar los cambios en el Este, la debilidad de la izquierda desunida, el surgimiento de nuevos sujetos y nuevos problemas a través de los movimientos sociales, el bloqueo de la política italiana, la percepción de que el modelo comunista como referencia exclusiva es insuficiente y que, por lo tanto, hay que crear una cultura, una organización y un programa político fruto del encuentro, la síntesis y la contaminación de diversas tradiciones y corrientes emancipatorias. Algo parecido se realiza en España a través de IU impulsada por el PCE, aunque los procedimientos sean diversos. En el surgimiento tortuoso del PDS no todo han sido unanimidades y han surgido corrientes que proprugnaban la refundación del PCI, por creer que el nuevo partido no agregaba nuevas fuerzas, sino que disgregaba las existentes; también se consideraba el peligro de "derechización" por la petición de ingreso en la I.S. y la proclividad a formar gobierno con el PSI, entre otras razones. No es ahora el momento de analizar estas tensiones (Díaz-Salazar, 1990a), sino de dar a conocer las propuestas programáticas en que casi unánimamente coinciden las diversas corrientes del PDS. Hay que advertir que dichas propuestas se han ido formulando en torno a los debates de los congresos XIX y XX del PCI (de transición al nuevo partido), pues todavía no se ha celebrado el I Congreso del PDS. Estas propuestas programáticas se inspiran en el llamado "reformismo fuerte" y las principales son las siguientes: 1) nuevo internacionalismo y política de paz; 2) reestructuración ecológica de la economía; 3) centralidad del sindicalismo, repolitización de las masas trabajadoras, democracia industrial y reducción del tiempo de trabajo; 4) fortalecimiento de la sociedad civil y de los movimientos sociales de masas; 5) nueva subjetividad femenina; 6) cultura política de los valores y contaminación con otras tradiciones emancipatorias, especialmente las cristianas; 7) apuesta por un nuevo tipo de partido y otras formas de hacer política; 8) agregación de nuevas fuerzas sociales; 9) pacifismo y no violencia; 10) programación y regulación del mercado en la perspectiva de la democracia económica; 11) recreación de la democracia frente a sus degeneraciones y democratización de todas las esferas de la vida social; 12) creación

de un nuevo socialismo europeo; 13) Estado de bienestar y nuevos derechos sociales como la democracia del socialismo (AA.VV., 1990 a, b y c; AA.VV., 1991 a y b; Cantaro, 1990; Bassolino, 1990; Fassino, 1990; Turco, 1990).

Hay que destacar también las propuestas de refundación de la identidad comunista dentro del PDS propugnadas por el sector que lidera Ingrao. Dicha refundación se basa en las siguientes ideas: *a*) superación de las relaciones sociales capitalistas por basarse en la dominación; *b*) crítica del crecimiento cuantitativo como único parámetro de progreso; *c*) crítica de la división del trabajo intelectual-manual, de la exclusión de las masas del saber, y de la alienación laboral; *d*) crítica del Estado y de la democracia al servicio de los intereses de los más fuertes y rechazo de la concentración de poderes inmune a la regulación democrática; *e*) primado de los cambios en la esfera socio-económica; *f*) aspiración a una más auténtica democracia; *g*) valores y fines: no-violencia, paz y solidaridad.

Dentro de las diversas mociones presentadas en los XIX y XX congresos hay diversas referencias a Gramsci y a diversos conceptos elaborados por él: partido como intelectual colectivo, crisis orgánica de la democracia italiana, superación del nivel económico-corporativo, necesidad de una reforma intelectual y moral. . . El texto más interesante para nuestro tema es el que se encuentra en la relación de Occhetto en el XX Congreso del PCI (el último de este partido y el que crea el paso definitivo al PDS):

> "Hoy, en el instituir la formación del Partido Democrático de la Izquierda (PDS), siento la necesidad de decir que el nuevo inicio de la izquierda no puede no sentir cerca la elevadísima coherencia moral, la fuerza intelectual del pensamiento antidogmático de Gramsci, de aquel pensamiento que conduce también a su aislamiento en el contexto del comunismo internacional y que hace de él un pensador y un dirigente político herético respecto al stalinismo. También por ello, hoy, él puede constituir un punto de referencia y de unidad para la izquierda. Sí, también por esto nosotros traeremos a Gramsci con nosotros a el nuevo partido al que damos vida, lo llevaremos en nuestra mente y en nuestro corazón, y no sólo por su gran pensamiento, sino por su testimonio humano" (Occhetto, 1991: 41).

Estas afirmaciones de Occhetto no son compartidas por todo el mundo. R. Rossanda –contradiciéndole– ha escrito que "sean cuales fueren los conflictos, ocultados durante mucho tiempo, entre Gramsci y el PCI. . . es imposible separarlo de la idea de la revolución en Occidente. Si él la vio de manera mucho más compleja que la vulgata marxista, aquélla fue –junto al derribo del fascismo– el eje y el objeto de su vida y de su reflexión. Resumiendo, a Antonio Gramsci no se le puede llevar a la Internacional Socialista –ni al cambio de nombre del partido–. El PDS le rinde homenaje, pero lo coloca en los archivos de la historia" (Rossanda, 1991: 4).

Ante estas diversas posiciones, no se trata de ejercer un juicio de intenciones, sino de analizar qué aspectos de la cultura gramsciana quedan dentro y fuera del PDS, teniendo en cuenta que este mismo ejercicio analítico podría ser efectuado en las diversas etapas de la vida del PCI desde la creación del partido hasta su desaparición. También hay que subrayar que en los últimos debates en el PCI y en el PDS la cuestión del sí o no a Gramsci y su pensamiento no ha ocupado un lugar relevante, pues la cultura gramsciana ha sido progresivamente despolitizada en los últimos años –desgraciadamente, desde mi punto de vista–. Personalmente creo que *lo que queda* del pensamiento gramsciano en el PDS –más allá de las formulaciones literales de este partido– es el intento de crear una voluntad colectiva y un consenso activo entre diversas corrientes de izquierda, la necesidad de fortalecer el protagonismo de la sociedad civil, y el impulso a diversas "guerras de posición" (reconversión ecológica de la economía, pacifismo no violento, internacionalismo y gobierno mundial, democracia económica y reducción del tiempo de trabajo). Quedan *desdibujadas* otras dimensiones de la cultura política gramsciana como las referidas a la reforma intelectual y moral, la lucha contra el "americanismo" como gusto cultural de masas y principio de creación de consenso político-económico, y la conquista de una nueva hegemonía, provocando la crisis de hegemonía del sistema capitalista y la conquista de los aparatos de hegemonía centrales en la vida social. Finalmente, creo que *quedan fuera* del PDS el modelo de partido como "Príncipe

moderno", el marxismo como cosmovisión autosuficiente y principio civilizatorio, y la perspectiva revolucionaria tanto en la ligazón de las "guerras de posición" con las de movimiento, como en la culminación de la ruptura revolucionaria a través de las relaciones de fuerza político-militares y técnico-militares. Este último aspecto es el fundamental, en la medida en que la no-violencia es un punto central –Ingrao habla de la política como exclusión de la guerra y ya no cabe el axioma "las revoluciones son guerras"– y en cuanto que el "reformismo fuerte" sustituye a la revolución como finalidad del partido. M. D'Alema –mano derecha de Occhetto y uno de los políticos más relevantes del PDS– afirma en este sentido lo siguiente: "colocar nuestra lucha no en la prospectiva de una ruptura del sistema, sino en la prospectiva de una batalla de hegemonía y de una capacidad de la izquierda de gobernar y condicionar este desarrollo según los valores y la idealidad que le son propios" (D'Alema, 1991: 3).

El PDS como nuevo partido político presenta importantes aportaciones y también notables insuficiencias. Sus propuestas programáticas deben concretarse más para evitar que caigan en el mismo error cometido por diversas formaciones políticas en búsqueda de reconversión: un vacío pintado de verde. Pongamos un ejemplo ilustrativo: dos de las principales propuestas (la reconversión ecológica de la economía y el nuevo internacionalismo) chocan actualmente con las actitudes y expectativas de los electores e incluso con algunos de los hipotéticos asociados del PDS (los partidos socialistas que han apoyado la guerra del Golfo Pérsico). Difícilmente pueden realizarse esas propuestas sin generar una profunda *catarsis* ético-cultural que destruya la *cultura vivida* dominante en los países capitalistas basados en la mera conquista de un bienestar material, eso sí, más justamente repartido, es decir, disfrutado por el mayor número de personas (la mezcla de igualitarismo con antropología burguesa). Dicho modelo vital está en las antípodas del ecologismo político y choca con esa reestructuración ecológica de la economía que descansa en una *cultura de la austeridad* (Berlinguer, 1978; Sacristán, 1977), del "ser pobres con elegancia", y que, desde un nuevo

internacionalismo, aboca no sólo a un encuentro programático común de la izquierda del Sur y la izquierda europea (con defensa de intereses en conflicto), sino a una *civilización de la pobreza* (Ellacuría, 1989), que se concreta en el diseño de una economía mundial al servicio de las necesidades básicas de las mayorías del planeta. Evidentemente, este planteamiento exige un marco de encuentro más amplio que la Internacional Socialista y una orientación muy específica de las fuerzas a agregar por el PDS, pues las culturas de gobierno y de oposición que coexisten dentro de él pueden llegar a paralizarlo y hasta destruirlo (ver los debates en L'Unitá). Por ahora, la reivindicación de un nuevo internacionalismo sigue siendo una de sus principales señas de identidad, cuyo contenido concreto conviene desentrañar y desarrollar prácticamente. La posición del PDS ante la guerra del Golfo Pérsico ha sido esperanzadora, pero no resuelve sin más las antinomias del partido.

IV. PDS Y NUEVA ORDEN MUNDIAL: POR UN COSMOPOLITISMO SOLIDARIO Y UN NUEVO INTERNACIONALISMO

En el *Quaderno 19* Gramsci propone un cosmopolitismo moderno que la izquierda actual debe llevar a la práctica. La izquierda, o es internacionalista, o está abocada a una derrota irreversible. Los nacionalismos, especialmente los europeos, son grandes obstáculos para esta refundación internacionalista de la izquierda desde Gramsci. Los últimos congresos del PCI y los debates sobre el PDS presentan importantes aportaciones para un nuevo internacionalismo, traducción actual del cosmopolitismo moderno apuntado por Gramsci. Este nuevo internacionalismo y cosmopolitismo necesita el encuentro de la izquierda latinoamericana y de la izquierda europea de cara a elaborar un proyecto de desarrollo sostenible presidido por un ecologismo político e inspirado culturalmente en propuestas como las basadas en la austeridad solidaria (Berlinguer, 1978) y en la civilización de la pobreza (Ellacuría, 1989). La

verificación de la autenticidad de la refundación de la izquierda pasa por la práctica efectiva del internacionalismo (Ingrao, 1986). Veamos a continuación las propuestas formuladas.

La idea central que preside todas las reflexiones de los debates y de las propuestas programáticas es la del fin del Estado-nación. Desde esta convicción, se desarrolla una auténtica "lluvia de ideas", entre las que destacan las siguientes: *a*) necesidad de un gobierno mundial capaz de regular democráticamente conflictos y poderes multinacionales que superan la capacidad de acuerdo y control por parte de Estados-nación; *b*) reforma democrática de organismos como FIM, GATT, BM; *c*) resolución no violenta de conflictos y exclusión terminante de las guerras e intervenciones militares; *d*) desmilitarización, desarme y superación del comercio de armamentos; *e*) potenciación de políticas de cooperación internacional; *f*) reforma de la ONU; *g*) condonación de la deuda externa de los países del Sur; *h*) cambio de las reglas del comercio internacional; *i*) política de solidaridad con los trabajadores inmigrantes; *j*) profundización de la democracia política y económica en todos los países del mundo; *k*) creación de nuevos espacios de ecoseguridad en ámbitos regionales afines; *l*) apoyo a un modelo de desarrollo sostenible y cambio de los modos de producción y consumo del Norte; *ll*) fortalecimiento y reorientación de la Internacional Socialista para que impulse nuevas relaciones Norte-Sur; *m*) creación de una Europa federal y social como nuevo polo mundial que favorezca la paz y la justicia internacional (AA.VV., 1990 a y b; AA.VV., 1991 a y b).

Aunque muchas de estas ideas son excesivamente genéricas, no cabe duda que constituyen una excelente plataforma para desarrollar en la práctica un nuevo internacionalismo, especialmente de cara a los problemas de América Latina, continente con escasas relaciones con la Comunidad Europa a nivel político y económico.

V. GRAMSCI Y EL PRESENTE-FUTURO DE AMERICA LATINA

Un nuevo internacionalismo europeo-latinoamericano (abierto, por supuesto, a otras áreas del planeta) tiene que

preguntarse qué aporte puede recibir del pensamiento de Gramsci y cómo favorece la cultura gramsciana su desarrollo. Evidentemente, este es un tema tan amplio que excede las dimensiones de este trabajo, aunque pienso abordarlo en un futuro próximo. Para esta tarea hay que partir de las valiosas elaboraciones sobre Gramsci realizadas en los últimos tiempos en Latinoamérica (AA.VV., 1991 c, d y e, Aricó, 1988; Cáceres, 1986; Coutinho, 1988; García Huidobro, 1977; Guibal, 1981; Kanoussi y Mena, 1984; Labastida (ed.), 1985; París, 1983; Piñón, 1989; Portantiero, 1981; Proto, 1985; Ramos Regidor, 1989).

En esta ocasión, sólo me voy a referir a algunas categorías analíticas gramscianas que pueden ayudar a comprender mejor la realidad socio-política latinoamericana. La primera de estas categorías es la de *subversivismo*, con la cual Gramsci quiere referirse a las revueltas populares sin dirección política concreta, al conjunto de luchas disorgánicas en las que se aunan libertarismo, rebeldismo y antiestatalismo primitivos y elementales con grandes dosis de milenarismo mesiánico. Son motines y explosiones sociales provocados por "muertos de hambre" no articulados políticamente y con gran incapacidad para saber orientar una lucha socio-política. Estas características del *subversivismo* facilitan restauraciones despóticas del orden público. Considero que este tema de la antinomia entre espontaneismo subversivista-revolucionarista y dirección política consciente tiene una gran actualidad en América Latina ante el hecho de la crisis de la izquierda de este continente y la pervivencia de grandes situaciones de miseria de masas. La segunda categoría es la de *cesarismo*, y guarda una estrecha relación con la anterior. El *cesarismo* surge dentro de la dialéctica revolución-restauración, y puede ser encarnado por una persona o una organización. Es una fuerza arbitral que se constituye en un momento de equilibrio de fuerzas antagónicas en lucha, en el cual se llega a la conclusión de que ninguna puede vencer o que ambas están agotadas. Pienso que en el hoy de América Latina –ante la progresiva desaparición de las dictaduras militares y la carencia de una izquierda realmente alternativa– existen las condiciones para la extensión

de un cesarismo caudillista arropado por una democracia parlamentaria más formal que real. Esta pseudo-democracia se corresponde bastante con el diseño del "Nuevo Orden Mundial" elaborado por el gran César internacional, USA. La tercera categoría es la de *consenso,* que, según Gramsci, puede ser activo o pasivo. El primero es la forma de apoyo consciente e intenso a un proyecto político, el segundo es la aceptación de un régimen como un mal menor o la parálisis social ante la ausencia de alternativas. La situación de *consenso pasivo* se corresponde con lo que denomino la *democracia vacía.* Hoy día, en América Latina, hay un restablecimiento de formas jurídico-institucionales de democracia parlamentarias, pero que perpetúan el vaciamiento de los contenidos políticos, sociales y económicos de una auténtica democracia. La despolitización que ocasiona este sistema de *democracia vacía* puede ser tan fuerte o mayor que el causado por una dictadura e, incluso, favorece más la extensión de un escepticismo y cinismo de masas que identifica la política con la corrupción y la ineficacia. La participación electoral, como posible práctica de *consenso pasivo,* no iría mucho más allá de constituir uno de los múltiples *rituales colectivos* que acompañan el desarrollo de la vida social. La amenaza del *consenso pasivo* —como obstáculo para la profundización de la democracia— no afecta sólo a los regímenes latinoamericanos pluripartidistas, sino también a aquellos basados en un único partido revolucionario. Desde el pensamiento de Gramsci, hay que ver si en los países en que imperan estos regímenes hay dominio con o sin dirección (realización de la hegemonía/crisis de hegemonía), consenso activo o pasivo, fortalecimiento de la sociedad civil o estatolatría. De todas formas, el tema de *Gramsci y la democracia* tiene que convertirse en una de las cuestiones centrales para el desarrollo actual de una cultura gramsciana.

El tema anteriormente enunciado tiene que ver con otro de mayor alcance como es el de la recreación y la refundación de la política. Esta tarea pasa también por América Latina y afecta a su futuro. Desde estas tierras todavía es posible que se abra paso la *razón de los vencidos* (Mate, 1991; Ziegler, 1988), una nueva cultura antropológica, una innovación polí-

tica, una ética de lo colectivo (Fernández Buey, 1991). Para que estos deseos se realicen en la práctica es necesario que en América Latina los centros de difusión de cultura gramsciana extiendan una amplia reforma intelectual y moral de masas, organicen una cultura popular crítico-liberadora, formen políticamente a los miembros de partidos y organizaciones sociales con el pensamiento gramsciano, y desarrollen el "otro americanismo" como cultura de la solidaridad. Toda esta operación debería desembocar en la creación de redes entre internacionalistas del Norte y del Sur inspirados en la obra de Gramsci. La creación de una sección ibero-latinoamericana dentro de la "Internacional Gramsci" –fundada recientemente (Cammett, 1989)– podría ser un ámbito de encuentro adecuado.

VI. PROLONGAR A GRAMSCI, HOY

Las dificultades para llevar hoy a la práctica una acción política inspirada en el pensamiento gramsciano no deberían provocar actitudes de derrota o de fundamentalismo revolucionario irracional. Gramsci es precisamente el pensador revolucionario para "la mala hora". Escribe desde una situación de fracaso que no ha sido, sin embargo, capaz de vencerlo. Gramsci piensa desde una cárcel, en la que humanamente se está pudriendo, "el inicio del inicio" de una nueva fase de lucha por el socialismo capaz de aprender de los errores pasados y también sensible a seguir alimentándose de las convicciones morales que están más allá de los triunfos o fracasos de cada coyuntura histórica. No en vano, cuando escribe en su época juvenil artículos sobre el Partido Comunista, se remonta a la situación de los primeros cristianos. También hoy el talante gramsciano en política debe saber combinar el "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad"; un optimismo lleno de lucidez y profundo sentido moral, de forma que la lucha política se vincule a una finalidad ética, insisto, más allá de los coyunturales fracasos o éxitos históricos.

Ciertamente no es ésta la ocasión para formular un programa

de acción política inspirado en el pensamiento de Gframsci. Sin embargo, no quisiera acabar sin señalar algunos posibles campos de actuación. El primero de ellos tiene que ver con la extensión de un sindicalismo internacionalista capaz de superar el corporativismo obrero; el segundo se refiere a la potenciación de un trabajo socio-político en la sociedad civil a través de la multiplicación de movimientos sociales y la dirección de ciertos aparatos de hegemonía, especialmente los vinculados con los procesos de socialización (centros escolares, medios de comunicación social, iglesias, asociaciones de vecinos y de padres, cooperativas populares. . .). Es necesario también, en tercer lugar, generar diversas "guerras de posición" asociadas a prácticas prototípicas del ecologismo político y del pacifismo radical, pues el eco-pacifismo es el principal instrumento para la ruptura y superación del sistema dominante. Todas estas acciones deberían estar acompañadas por la difusión de una amplia reforma intelectual y moral de masas y una nueva organización de la cultura capaz de crear nuevos valores, nuevas necesidades, nuevos comportamientos alejados de los propios de la cultura capitalista. Sin dicha reforma, el cambio socio-político es imposible. Esta última cuestión no terminan de captarla los dirigentes y militantes políticos, y es la esencial. Finalmente, desde la perspectiva del Norte, el internacionalismo práctico pasa por saber afrontar correctamente el problema de las oleadas migratorias de trabajadores del Sur, pues en este hecho se concentran las contradicciones de nuestro momento histórico. La respuesta a esta cuestión y a las causas que la provocan se va a convertir en la principal prueba de verificación de las intenciones y finalidades de los diversos proyectos de refundación de la izquierda que se están desarrollando en los últimos tiempos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AA.VV. (1978): *Gramsci y el eurocomunismo*, Barcelona, Materiales.
AA.VV. (1990 a): *Documenti per il Congresso straordinario del PCI. Le mozioni*, Roma, L'Unitá.

AA.VV. (1990 b): *Documenti del XIX Congresso Nazionale del PCI*, Bologna.
AA.VV. (1990 c): "Le scelte del PCI", en *Crítica Marxista*, nº 1.
AA.VV. (1991 a): *XX Congresso del PCI. Mozioni*, Rímini.
AA.VV. (1991 b): *Documenti del XX Congresso del PCI*, Rímini.
AA.VV. (1991 c): "Gramsci", en *Nueva Sociedad*, nº 115.
AA.VV. (1991 d): *Gramsci en América Latina. Del silencio al olvido*, Caracas, Tropykos.
AA.VV. (1991 e); *Antonio Gramsci y la realidad colombiana* Ediciones Foro Nacional por Colombia.
AA.VV. (1991 f): "El nuevo Orden Mundial y la guerra del Golfo", en *Papeles para la paz*, nº 41.
AA.VV. (1991 g): "Escenarios de posguerra", en *En pie de paz*, nº 21.
AA.VV. (1991 h): "Las nuevas máscaras del expansionismo civilizatorio", en *Cuadernos para el debate*, nº 5.
ALVAREZ, F. (1991): "Gramsci: un teórico para la 'mala hora'", en AA.VV. (1991 d: 2-6).
ANDERSON, P. (1981): *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara.
ARICO, J. (1988): *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
ARICO, J. y FRANZE, F. (1991): "Una nueva época de la política. Entrevista a G. Vacca", en *Nueva Sociedad*, nº 115, pg. 114-126.
BADALONI, N. (1984): "Il rapporto con Gramsci: una concordia discorde", en *Crítica Marxista*, nº 4-5, pg. 45-68.
BADALONI, N. (1985 a): "Da Togliatti a noi: Sviluppo creativo dell'ereditá gramsciana", en *Rinàscita*, nº 8, pg. 22-23.
BADALONI, N. (1985 b): "Espansione democratica e controllo sulle catastrofi in Togliatti politico e interprete di Gramsci", en *Crítica Marxista*, nº 4 (1985), pg. 25-42.
BADALONI, N. (1986): "Strategie gramsciene per gli anni ottanta", en *Crítica Marxista*, nº 1, pg. 29-42.
BAHRO, R. (1980): *La alternativa*, Madrid, Alianza.
BAHRO, R. (1981): *Por un comunismo democrático*, Barcelona, Fontamara.
BASSOLINO, A. y otros (1990): *Idee e proposte per il programma*, Roma, a cura della Sezione propaganda del PCI.
BERGAMI, G. (1981): *Gramsci comunista crítico*, Milano, Angeli.
BERLINGUER, E. (1978): *Austeridad*, Barcelona, Materiales.
BERLINGUER, E. (1985): "La lezione di Gramsci", en *Crítica Marxista*, nº 2-3, pg. 275-286.

BUJARIN, N.; STALIN, J.; TROCKIJ, L.; ZINOVIEV, G. (a cura de G. Procacci) (1963): *La "rivoluzione permanente" e il socialismo in un paese solo"*, Roma, Riuniti.

CACERES, M. (1986): *La formation de la theorie du bloc historique dans la pensée de Gramsci*, U. C. de Lovaina (tesis doctoral).

CAMMETT, J.; BUTTIGIEG, J.: ROSENGARTEN, F. (1989): "Proposta per la creazione di una "International Gramsci Society", en *Instituto Gramsci Informazioni* nº 4, pag. 123-128.

CANTARO, A. (1990): "Il PCI e il programma fondamentale", en *Crítica Marxista*, nº 3, pg. 5-20.

CAPRIOGLIO, S. (1988): "Per l'edizione critica degli scritti di Gramsci. Un volo per Mosca", en SBARBERI, F. (ed.), *Teoria política e società industriale. Ripensare Gramsci*, Torino, Bollati Boringhjeri, pg. 336-342.

CHOMSKY, N. y otros (1991): *El nuevo orden mundial*, Tafalla, Txalaparta.

COLETTI, L. (1987): "E oggi un Gramsci eurosocialista? (le interpretazioni di Natta)", en *Corriere della sera*, 25-gennaio.

CORVISIERI, S. (1969): *Trotski e il comunismo italiano*, Roma, Samoná e Savelli.

COUTHINHO, C. y otros (1988): *Gramsci e a America latina*, Sao Paulo, Paz e Terra.

D'ALEMA, M. (1991): "Intervento", en *Documenti del XX Congresso del PCI*, Rimini.

DE GIOVANNI, B. (1977): "Gramsci y Togliatti: novedad y continuidad", en *Materiales*. Extra nº 2, pg. 133-150.

DIAZ-SALAZAR, R. (1990 a): "El nuevo curso del PCI", en *¿Todavía la clase obrera?*, Madrid, Ediciones HOAC, pag. 249-265.

DIAZ-SALAZAR, R. (1990 b): *Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI*, Santander, Sal Terrae.

DIAZ-SALAZAR, R. (1991): *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos.

ELLACURIA, I. (1989): "Utopía y profetismo desde América Latina", en TAMAYO, J. (comp.), *Teólogo mártir por la liberación del pueblo*, Madrid, Nueva Utopía, pg. 103-130.

FASSINO, P. y otros (1990): *Idee e proposte per la Costituente*, Roma, a cura della Sezione propaganda del PCI.

FERNANDEZ BUEY, F. (1991): "La política como ética de lo colectivo", en *El País*, 24 enero, pg. 11-12.

FUKUYAMA, F. (1990): "¿El fin de la historia?", en *Claves de Razón Práctica*, nº 1, pg. 23-32.

GALLARDO, H. (1990): "Fukuyama: El final de la historia y el Tercer Mundo", en *Pasos*, nº 28, pg. 6-17.
GARCIA HUIDOBRO, J. (1977): *La concepción de la ideología en Gramsci*, U. C. de Lovaina (tesis doctoral).
GERRATANA, V. (1987): "La classicitá di Antonio Gramsci", en *Jonas I quaderni*, nº 1, pg. 3-19.
GHIDELLI, G. (1979): "Il PCI e Gramsci", en AA.VV., *Gramsci. Il pensiero teorico e politicio, la questione leninista*, Roma, Citta Nuova, 297-323.
GRAMSCI, A. (1923): "¿Qué hacer?", en A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Cuadernos Pasado y Presente, 167-169.
GRAMSCI, A. (1926): "Correspondencia con Togliatti", en A. Gramsci, *Escritos políticos*, México, Cuadernos Pasado y Presente, pg. 288-303.
GRAMSCI, A. (1917): *Scritti Giovanili*, Torino, Einaudi (edic. de 1958).
GRAMSCI, A. (1920): "Due rivoluzioni", en *L'Ordine Nuovo*, Torino, Einaudi (edic. de 1975).
GRAMSCI, A. (1975): *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
GUIBAL, F. (1981): *Gramsci. Filosofía, política, cultura*, Lima, Tarea.
INGRAO, P. (1986): "Sinistra europea e problemi di un nuovo internazionalismo", en AA.VV., *Prospettive 2000*, Padova, Ed. G.B., pg. 20-35.
KANOUSSI, D. y MENA, J. (1984): *El concepto de revolución pasiva: una lectura a los "Cuadernos de la cárcel"*, Puebla, Universidad Autónoma.
LABASTIDA, J. (ed.) (1985): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI.
LIGUORI, G. (1982): "Gramsci e la politica culturale del del PCI dal 1945 al 1955", en *Crítica Marxista*, nº 2, pg. 75-97.
LISA, A. (1981): "Discusión política con Gramsci en la cárcel", en A. GRAMSCI, *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 2ª ed., pg. 378-386.
MANCINA, C. (1979): "Le (presunte) antinomie di Gramsci", en *Crítica Marxista*, nº 1, pg. 23-37.
MATE, R. (1991): *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
OCCHETTO, A. (1991): "Relazione", en *Documenti del XX Congresso del PCI*, Rimini.
ORTAGGI, S. (1974): "Gramsci e Trockij", en *Rivista di Storia Contemporanea*, nº 4, pag. 5-27.
PAGGI, L. (1981): "La teoría general del marxismo en Gramsci", en A. GRAMSCI, *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Cuadernos de Padado y Presente, 2ª ed. pg. 13-81.

PAPI, F. (1979): "Ambiguitá di Gramsci o ambiguitá de Anderson?" en *Materiali filosofici*, nº 1, pg. 6-19.
PARIS, R. (1983): "Mariátegui y Gramsci", en *Socialismo y participación*, nº 23, pg. 31-54.
PIÑON, F. (1989): *Gramsci: Prolegómenos, Filosofía y Política*, México, Plaza y Valdés.
PORTANTIERO, J. (1981): *Los usos de Gramsci*, México, Folios.
PRESTIPINO, G. (1986): *Il socialismo in un solo mondo. Il lungo cammino dei comunisti italiani*, Roma, Ediesse.
PROTO, M. (1985): "Gramsci, Mariategui y la teología de la liberación", en *Actas del Seminario sobre "Gramsci y América Latina"*, Ferrara.
RAMOS REGIDOR, J. (1989): "Presenza di Gramsci nella teologia della liberazione", en *Instituto Gramsci Informazioni*, nº 4, pg. 75-90.
ROSSANDA, R. (1991): "La revolución en Occidente", en *El País*, 24 enero, pg. 4.
SACRISTAN, M. (1977): "La polémica sobre la austeridad en el PCI", en *Materiales*, nº 4, pg. 97-102.
SAPELLI, G. (1979): *Gramsci a Vienna*, Urbino.
SPRIANO, P. (1974-1976): *Storia del Partito Comunista Italiano*, Torino, Einaudi.
TORTORELLA, A. (1981): "De la lección gramsciana al eurocomunismo", en AA.VV., *Vías democráticas al socialismo*, Madrid, FIM-Ayuso, pg. 21-36.
TURCO, L. (1990): *Idee e proposte per la Costituente*, Roma, Sezione propaganda del PCI.
ZIEGLER, J. (1988): *La victoria de los vencidos*, Barcelona, Ediciones B.

GRAMSCI Y LA VIA AL SOCIALISMO EN OCCIDENTE

José María LASO PRIETO *

I. LA RENOVADA ACTUALIDAD DE GRAMSCI

El 22 de Enero de 1991 se ha cumplido el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci, una de las más relentes figuras de la cultura y de la política italianas del siglo XX. Por su prematuro fallecimiento –en 1937– casi han coincido las conmemoraciones del cincuentenario de su muerte y del centenario de su nacimiento. Con motivo de la primera efeméride, se publicaron en diversos países libros y artículos conmemorativos en los que se argumentaba la vigencia de su pensamiento. Sin embargo, en los cuatro años transcurridos desde 1987 se han producido acontecimientos históricos que han proporcionado más fuerza a la vigencia y actualidad de las elaboraciones y concepciones políticas de Gramsci. Conoretamente, tal es la tesis del filósofo polaco Adam Schaff, al sostener que el fracaso del modelo del denominado "socialismo real", en los países de Europa central y oriental, constituye la mejor confirmación de su certera previsión sobre la imposibilidad de construir una sociedad socialista sin haber logrado

*Presidente de la Fundación Isidoro Acevedo.

previamente el consenso ampliamente mayoritario de la población. Consenso que sólo puede lograrse actuando previamente en el campo de la cultura, para conseguir implantar la hegemonía intelectual y moral del nuevo bloque histórico emergente.

La aportación específica de Gramsci en el campo de la previsión científica de las condiciones para la transformación social, las sitúa muy bien Adam Schaff, al precisar que "Mientras que Marx subrayaba la importancia de las condiciones objetivas de la revolución, Gramsci desarrolló en un período posterior, aprovechando la experiencia de la revolución soviética, la teoría del *consenso,* como teoría subjetiva de la revolución socialista. Sin el *acuerdo* de la sociedad no se puede realizar con éxito la revolución, ni mucho menos verificar el dominio de la clase obrera como hegemonía política y moral (y no como imposición violenta). Este consenso debe lograrse mediante el trabajo ideológico. De ahí el importantísimo papel que Gramsci atribuye a la intelectualidad en su teoría de la revolución socialista".[1] Y, precisando todavía más esta valoración, Adam Schaff sostiene: "Por consiguiente, en ambos casos se entienden cosas distintas bajo los mismos términos. Pensemos en la definición engelsiana de la dictadura del proletariado como república democrática y en la fórmula leniniana de un poder no limitado por ningún principio jurídico; pensemos también en la distinción de Gramsci entre dictadura del proletariado como coerción administrativa y como hegemonía política y moral".[2]

II. EL DOBLE VALOR DE LA APORTACION TEORICA DE GRAMSCI

Ahora bien, si las aportaciones teóricas de Gramsci a la concepción marxista de las transformaciones sociales se han revalorizado, a la luz de su verificación por los cambios históricos en la crisis del modelo de "socialismo real", hay que reflexionar también sobre la posibilidad de deducir de esas aportaciones conceptos y categorías teóricas que puedan ser

útiles para la transformación superadora de las sociedades del capitalismo maduro. Previamente, en estos momentos de confusionismo teórico y político, hay que plantearse si sigue teniendo vigencia el ideal comunista de lucha por una sociedad superadora de la explotación, la opresión y la alienación humanas. De mantenerse la vigencia de ese ideal emancipador, habría que suscitarse también cómo alcanzar sus objetivos en las sociedades concretas que tomásemos como referencia. En nuestra área geográfico-cultural, de ello se deduce la necesidad de estudiar una eventual vía al socialismo específicamente adaptada a las condiciones existentes en los países capitalistas avanzados de Occidente. El intento que Lenin realizó de atajar la vía del desarrollo histórico —realizando previamente desde el poder político las tareas pendientes de la revolución democrático-burguesa, antes de madurar las condiciones objetivas para la transición al socialismo— podría haber tenido éxito de haberse ampliado al resto de Europa el proceso revolucionario iniciado en Rusia en 1917. Fracasado éste —fundamentalmente a causa de la posición de la mayoría de los dirigentes socialdemócratas—, en Alemania, Austria, Hungría, Francia, Gran Bretaña, etc. y con la posterior guerra civil en Rusia —entre rojos y blancos—, la intervención de catorce países imperialistas contra el joven poder soviético, la implantación del denominado "comunismo de guerra", la creación del "cordón sanitario" contra la URSS, etc —unido al considerable atraso cultural, científico y técnico de Rusia y sus territorios de Asia central— hizo cada vez más difícil la construcción de una sociedad socialista genuina en los territorios que habían integrado el Imperio Zarista.

Ahora bien, la concepción de Marx y Engels sobre el carácter no mercantil del socialismo, está íntimamente ligada a su concepción política del régimen socialista. Ambos aspiraban a una sociedad autorregulada en la que todos los ciudadanos participasen directamente en las tareas de gobierno. Por otra parte, los cambios en la naturaleza del poder del Estado, y en su carácter clasista, realizados por la revolución socialista, no eliminan la función estatal de organizar el desarrollo económico como un todo único. Por el contrario, la revolución li-

a esta función de sus rasgos explotadores y aumenta-
siderablemente la fuerza conjunta de los trabajadores
e explotación. Sin embargo, en sentido contrario, la
ad estatal de los medios de producción crea un nuevo
e centralización de la sociedad al mismo tiempo que
mera vez ofrece la posibilidad de pasar a la autogestión
La propia autogestión, si no quiere caer en la anarquía,
e también nuevas formas de organización social. Ya en
na obra, "El capital", Marx abordaba este tema al pre-
ue "Todo trabajo directamente social, o colectivo en
cala, requiere en mayor o menor medida una diversifi-
que establezca un enlace armónico entre las diversas
des individuales y ejecute las funciones generales que
de los movimientos del organismo productivo total, a
cia del que realizan los órganos individuales. Un violi-
lo se dirige él mismo pero una orquesta necesita un
".

ndose en sus análisis de la experiencia de la "Commune"
, Marx y Engels llegaban a la conclusión de que habría
pa de transición desde la conquista revolucionaria del
asta el pleno logro del autocontrol social. Al Estado
tapa de transición —hegemonizado por la clase obrera—
minaron *dictadura del proletariado.* Partían de la con-
de que ya en la primera fase de la sociedad comunista
ría clases ni política. De que el Estado, en tanto que
ación de la sociedad, sería ya un semiestado, medio de
gestión social apolítica. Para Marx, la Comuna de París
onvertido en realidad el tópico de todas las revolucio-
guesas, que es "un gobierno barato", al destruir las
ntes fundamentales de gasto: el Ejército permanente y
cracia del Estado".[3] En ese sentido, Marx subrayaba
que la Comuna de París eliminó por completo la je-
estatal y se presentó como el pueblo actuando por sí
Desde esa perspectiva se comprende que Engels, en
rigida a Augusto Bebel, llegase a la conclusión de que
que abandonar toda charlatanería acerca del Estado,
do después de la Comuna, que no era ya un Estado en el
entido de la palabra". Ello incluso le permite sustentar

coherentemente que "Cuando el Estado se convierte finalmente en representante efectivo de toda la sociedad, será por sí mismo supérfluo. . . El primer acto en que el Estado se convierte finalmente en representante efectivo de toda la sociedad, la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la par su último acto independiente como Estado".[4]

Por su parte, Lenin trató de aplicar a un proceso revolucionario en marcha las concepciones de Marx y Engels sobre el carácter del Estado en la transición del capitalismo al socialismo. En ese sentido Lenin no adoptaba una rígida posición dogmática sino que fue adaptando los principios de los clásicos del marxismo a las variables condiciones que la realidad impuso. Para esa adaptación partía de la presunción del carácter no plenamente desarrollado del marxismo. Así, en su trabajo "Nuestro Programa", decía: "No enfocamos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible; estamos convencidos, por el contrario, de que colocó sólo las piedras angulares de la ciencia que los socialistas *deben* impulsar en todas las direcciones, si no quieren quedar rezagados en la vida".[5] Desde esta premisa, en el VII Congreso del partido bolchevique, Lenin sostuvo que los marxistas todavía no sabían con certeza como se construiría exactamente el socialismo, porque no disponían de materiales suficientes para caracterizarlo. En su práctica política, Lenin partía de las concepciones de Marx y Engels sobre el nuevo régimen sin clases, autogestionado y no mercantil. En su célebre trabajo "El Estado y la Revolución —escrito poco antes de la Revolución de Octubre— argumentó convincentemente la posibilidad de alcanzar una sociedad autogestionaria en la que el Estado finalizaría extinguiéndose. Sin embargo, en la fase inicial del proceso revolucionario, Lenin consideraba al Estado como una organización necesaria para aplastar a los explotadores y lograr la superación de las clases. Empero las funciones de ese Estado deberían ser asumidas por el pueblo trabajador. Es decir, se trataría de un Estado de obreros armados y no de funcionarios. Según las propias palabras de Lenin, "Todos los ciudadanos se convierten en empleados y obreros de un sólo "consorcio" del Estado, de todo el pueblo".[6]

El primer intento de lograr una sociedad socialista autogestionaria —la "Commune" de París— fue aplastado por los versalleses de Thiers con ayuda de los invasores prusianos. El segundo intento —posibilitado por la Revolución Soviética de Octubre de 1917— se hizo también imposible por la intervención extranjera. En este segundo intento, por la intervención armada imperialista encabezada por Gran Bretaña, Francia y los EE.UU. Ello imposibilitó limitarse a un Estado de obreros y campesinos armados —en forma de Guardia Roja— y fue necesario crear el Ejército Rojo. La misma necesidad de defensa, frente a la intervención y agresión exterior, hizo que el Estado lejos de debilitarse se reforzase. De hecho, con el denominado "comunismo de guerra" —impuesto por las condiciones bélicas— se inició un proceso de creciente restricción de la democracia socialista que acabaría vaciándola de contenido. Sin embargo, el problema de construir una sociedad socialista en Rusia era todavía mucho más amplio y complejo. Aunque incurrieron varias veces en el subjetivismo, en su interpretación de los procesos revolucionarios, Marx y Engels siempre consideraron que el socialismo se realizaría primero en los países industriales avanzados y con un alto grado de desarrollo de la cultura, la ciencia y la tecnología. Por otra parte, el carácter internacional del capitalismo inducía a suponer que los procesos revolucionarios necesarios para iniciar la edificación del socialismo requerirían un ámbito internacional. No se concebía la edificación del socialismo en un sólo país —aunque se tratase de un Estado extenso, muy poblado y generosamente dotado de recursos naturales— ya que, por su origen y finalidades, se trataría de una amplia revolución internacional.

Fracasada la revolución en Occidente —y en ello tiene buena parte de responsabilidad la socialdemocracia europea— Lenin trató de adaptar el proceso revolucionario soviético a la fase de reflujo que se hacía evidente tanto en el plano internacional como interno. De ahí el inteligente repliegue que suponía la Nueva Política Económica (N.E.P.) tanto para consolidar la alianza obrero-campesina como para posibilitar salvar económicamente tal etapa de reflujo hasta que se reanudase el proceso revolucionario en los países capitalistas avanzados.

La enfermedad y muerte de Lenin, y el ascenso al poder de Stalin, frustraron tal posibilidad. La brutal imposición por Stalin de su tesis de "edificación del socialismo en un sólo país" —y los ritmos acelerados de desarrollo industrial que impuso dictatorialmente— acabó deformado gravemente tanto al Partido Bolchevique como al Estado soviético. Quedó así inédita la vía autogestionaria de construcción del socialismo que habían concebido los clásicos del marxismo y trató de iniciar Lenin. Vía muy lógica y coherente en su vertiente económico-social, pero con indudables elementos utópicos en el campo político. Quedaron también inéditas las posibilidades de reconducción del proceso socialista que Lenin abrió al liquidar el "comunismo de guerra" y elaborar y aplicar la N.E.P. También quedó sin despejar la incógnita de cual habría sido el futuro de la sociedad soviética —y el de los países que en Europa central y oriental adoptaron el modelo del denominado "socialismo real" sin que en ellos se diesen las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para su implantación— de haber triunfado las reformas de Jrushov, en el plazo político, y del profesor Liberman, en el campo económico.

Sí —utilizando de nuevo la metáfora viaria— el atajo preconizado por Lenin, para acortar la transición del Capitalismo al Socialismo fracasó por causas externas a su practicabilidad intrínseca, no por ello deja de ser necesaria esa transición. Aunque el Capitalismo haya logrado efectos espectaculares en algunos países, en beneficio de sectores minoritarios tanto en el plano internacional como en el nacional, no por ello deja de constituir un sistema irracional e injusto, basado en la explotación, la opresión y la alienación de la gran mayoría de la población mundial. El Capitalismo ha fracasado en proporcionar un mínimo de bienestar a las cuatro quintas partes de la Humanidad. Por ello, aún renunciando a realizar atajos en la historia, no es aceptable instalarse en el sistema capitalista y renunciar a intentar descubrir y recorrer nuevas vías que conduzcan a la realización del ideal socialista. Del análisis de la crisis y experiencias de los procesos emancipatorios contemporáneos —tanto de la URSS como de los países del Este e, incluso, en el resto del mundo— y de las aportaciones teóricas

y conceptuales de Gramsci, se pueden deducir conclusiones que nos permitan precisar mejor otras vías de acceso al socialismo.

La práctica histórica ha demostrado que el proceso de edificación del socialismo en una sociedad determinada –de no desarrollarse como previnieron los clásicos del marxismo en una amplia escala internacional– está muy condicionado por los presupuestos materiales de su base de partida: la infraestructura económica de esa sociedad, comprendiendo su nivel de desarrollo industrial y el alcanzado por su ciencia y tecnología. No menor condicionamiento impone su elemento subjetivo. Es decir, el grado de desarrollo de la cultura, la educación y la conciencia social de la población. También el nivel alcanzado por sus instituciones políticas y sociales, pues éste determina la correlación entre su sociedad política y su sociedad civil. Por ello, de no darse un proceso revolucionario a escala internacional que permita abordar la construcción del socialismo en amplia escala, el tratar de edificarlo en condiciones primitivas, o semi-primitivas, conduce así inevitablemente a la deformación del proceso revolucionario. O, al menos, al sacrificio del democratismo político que le es inherente y a la susticución del protagonismo de las masas por el dirigismo de minorías burocráticas y autoritarias.

Desde nuestra ubicación geográfica y cultural específica en la Europa contemporánea, hay también que plantearse concretamente el ámbito territorial en el que realizar la transformación social y la vía al socialismo apropiada por su especificidad. El marco territorial ya no puede limitarse al ámbito restringido del Estado-nación. Con la internacionalización de las fuerzas productivas alcanzada –y que tiende a reforzarse a causa del actual proceso de mundialización de la economía– el marco para la transformación social debería abarcar, al menos, el propio de la Comunidad Europea. En consecuencia, nuestra vía de acceso al socialismo está a su vez condicionada por el marco europeo descrito. En lo fundamental, se basa en la aplicación la distinción que Gramsci establecía entre las vías al socialismo de las sociedades de Oriente y de Occidente. En el caso de la vía occidental al socialismo, utilizando una

doble presión sobre la sociedad política y la sociedad civil, hasta lograr no sólo la hegemonía política del bloque social emergente, sino también la hegemonía cultural, intelectual y moral del nuevo bloque histórico emergente que sustituya al hoy dominante. En ese sentido puede considerarse el doble valor teórico de las aportaciones de Gramsci: tanto para poder comprender mejor las causas del fracaso del modelo del "socialismo real", como para trazar mejor, utilizando sus análisis, conceptos y categorías, una vía específica al socialismo adaptada a las condiciones culturales, económicas, políticas y sociales imperantes en Occidente.

III. LA FORMULACION GRAMSCIANA DE UNA VIA AL SOCIALISMO EN OCCIDENTE

En la fase inicial de la vida política de Gramsci, que constituye su etapa periodística juvenil, había compartido plenamente la estrategia bolchevique de Lenin que culmina con la Revolución Soviética. Su posición quedó muy bien reflejada en su célebre artículo *La revolución contra "El Capital"*. Título paradójico, pero sumamente aleccionador. Gramsci reaccionaba en él –en palabras de Togliatti– "contra las consecuencias negativas de una concepción, pedante, mecanicista, del marxismo muy arraigada entre los mencheviques rusos y que iba a encontrar en Kaustky su máxima expresión teórica. En dicha posición faltaba la concepción del desarrollo histórico, que no puede ser entendida sólo como una evolución objetiva de las relaciones económicas, mediante las transformaciones de la técnica y del desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que le faltaba era la noción misma de las modificaciones y del vuelco de las relaciones de poder en la sociedad, de la necesidad de la ruptura del bloque histórico dominante y de la creación revolucionaria de un nuevo bloque. Para Togliatti, "fue esta la noción que Gramsci puso como base para todo su pensamiento y de toda acción futura. Esa fue la conquista más grande por él realizada".[7]

Cuando, con su detención y condena, Gramsci se vió obli-

gado a permanecer aislado, tuvo también oportunidad de reflexionar sobre los procesos revolucionarios que habían fracasado en Occidente, en contraste con el éxito que habían alcanzado los bolcheviques, al lograr la implantación del poder soviético. En ese sentido, se planteaba la relación de distinción-continuidad que se había dado entre Gramsci y Lenin en la elaboración del concepto de *hegemonía.* Como es sabido, Gramsci toma explícitamente de Lenin el concepto de hegemonía e, incluso –por la relación íntima entre política y filosofía– Gramsci concedía valor filosófico a esa aportación conceptual de Lenin. Tratando de precisar las diferentes articulaciones del concepto de *hegemonía,* Gramsci repetía a menudo la tesis de Lenin de que "los partidos son las nomenclaturas de las clases sociales". Empero, para Gramsci, las relaciones entre partidos y clases sociales no tienen nada de automáticas. Por ejemplo, no es suficiente pertenecer a la clase obrera para ser comunista. La complejidad de tal relación remite precisamente al concepto de *hegemonía.* En un bloque histórico –basado en la relación clases dominantes-clases subalternas– la clase social en el poder dirige al mismo tiempo que domina, gana para las soluciones que propone masas suficientes para constituir la base del propio poder, aunque los intereses reales de estas masas estén en oposición con sus soluciones. Todo ello se realiza mediante la política, el "savoir faire" político de la clase dirigente. Empero el factor político no basta, también tiene que intervenir la ideología. Esa ideología que la clase dominante hace penetrar en las masas populares mediante los diversos aparatos ideológicos, públicos o privados. Pues es precisamente la ideología la que permite a la clase dominante soldar en torno suyo un bloque de fuerzas sociales diferentes. Así el *bloque histórico* es un conjunto de fuerzas contradictorias cuyos antagonismos, que de otro modo estallarían, son mantenidos juntos, tanto por la ideología (dirección) como por la dominación y por la política (dirección + dominación). En este contexto Gramsci utiliza el término *hegemonía política* para reflejar la impronta de la sociedad civil sobre la sociedad política en tales situaciones. Se hace preciso distinguir entonces la hegemonía que expresa

la primacia ideológica de una clase y se refuerza por su implantación en la sociedad civil. Por el contrario, Gramsci utiliza los términos *dictadura* o *dominación* para definir la situación de un grupo social (o clase) no hegemónico que domina la sociedad exclusivamente por medio de la coerción, debido a que detenta los aparatos del Estado. Ese grupo no tiene –o ha dejado de tener si ya la tuvo– la dirección ideológica.

Según Hugues Portelli, estas situaciones de crisis del bloque histórico son, para Gramsci, situaciones intermedias en espera de la construcción, o reconstrucción, de un sistema hegemónico: ". . . el período de primacía de la sociedad política, o *dictadura*, es un período de transición entre dos períodos hegemónicos, aunque no por eso debe ser subestimado, ya que la clase que lo detenta puede aprovechar la ocasión para diezmar la sociedad civil de sus adversarios. Es lo que hizo la burguesía italiana durante la etapa fascista decapitando los cuadros liberales y revolucionarios de los partidos políticos adversarios. Así aunque la hegemonía y la dictadura pueden estar combinadas, su carácter aparee sin embargo bien delimitado: frente a la hegemonía, donde domina la sociedad civil, la dictadura representa la utilización de la sociedad política".[8]

Desde la perspectiva que proporciona su profundización en la problemática de la hegemonía ideológica, Gramsci profundiza más que Lenin en valorar la importancia del consenso de las masas explotadas y, en consecuencia, matiza más que Lenin la función social del Estado, sin limitarla a constituir un mero instrumento represivo y "Consejo de Administración" de la clase dominante. De ahí también que Gramsci comprenda mejor que Lenin –aunque en éste se dió una interesante autocrítica por la impronta "excesivamente rusa" de que se había impregnado la Internacional Comunista– la necesidad de una estrategia revolucionaria específica para las naciones desarrolladas de Occidente, que permita romper el amplísimo consenso que en la sociedad civil ha obtenido la burguesía.

Después de haber reflexionado profundamente acerca del fracaso de los movimientos revolucionarios en Occidente, durante la década de los 20, Gramsci se planteó, ante todo, la

tarea de contribuir a resolver el problema suscitado por la necesidad de que el proletariado italiano afrontase seriamente la conquista del poder político. Y no sólo del poder político, entendido como expresión directa de la sociedad política, sino también de la captación del consenso popular preciso para hacerse con la hegemonía de la sociedad civil. Así trataba Gramsci de eludir los graves errores tácticos y estratégicos, cometidos en Alemania, Austria, Hungría, etc. mediante la aplicación mecánica de las experiencias de la Revolución Soviética a países donde se daban condiciones muy distintas a las que se dieron en los territorios sometidos a la autocracia zarista. Sin embargo, el análisis realizado en su extraordinariamente lúcido trabajo titulado "guerra de movimientos y guerra de posiciones" transcendía el marco concreto italiano y pasaba a ser paradigmático de todas las sociedades industrializadas.

Para Gramsci, ya no se trataba sólo de que en Octubre de 1917 se hubiese producido --según la célebre formulación de Lenin– la ruptura del eslabón más débil de la cadena imperialista, a consecuencia de las contradicciones engendradas por la Primera Guerra Mundial. Ese fue un factor coadyuvante, como detonador, de un proceso explosivo propiciado por que "en la vieja Rusia el Estado lo era todo y la sociedad civil resultaba primitiva y gelatinosa". Pero en las condiciones de las sociedades desarrolladas de Occidente la situación es muy distinta. En ellas la burguesía realizó su revolución u obtuvo, por uno u otro medio, el dominio de los aparatos del Estado. Después –antes, ó simultáneamente, según los casos– tuvo lugar un amplio proceso de sedimentación histórica en que ese dominio coercitivo se complementó con la dirección intelectual y moral de las clases subalternas. Es decir, con la imposición de la hegemonía ideológica, que aseguró el consenso popular en una medida jamás obtenida en etapas anteriores de la explotación del hombre por el hombre. Con ello el elemento represivo, propio de la sociedad política, se mantiene generalmente en estado potencial y sólo en forma excepcional, en los momentos de ruptura en que se producen las "crisis orgánicas", requiere ser utilizado por la clase hegemónica. De ahí la potencia inusitada que adquieren las superestructuras pro-

pias de este tipo de sociedades y que les permiten dominar crisis tan espectaculares como el Mayo francés. En tales condiciones no cabe plantearse únicamente, como en el Octubre soviético, el ataque frontal contra la trinchera estatal. Gramsci considera que en Occidente esa trinchera posee también una serie de fortines y bunkers, escalonados a diversas profundidades, que constituyen los puntos neurálgicos de una sociedad civil sumamente desarrollada. Manteniendo la expresiva metáfora bélica gramsciana, cabe considerar a los intelectuales orgánicos, del bloque dominante, como los ingenieros que han construido esas líneas complementarias de defensa y, asimismo, como los oficiales militares que las mantienen. Pero no se trata de francotiradores aislados, como sería propio del concepto del concepto tradicional de intelectual, sino de cuadros militares organizados como fuerza coherente. Y cada clase social hegemónica, o que aspira a serlo, debe creerse sus propios cuadros intelectuales. Tales cuadros se vinculan, orgánicamente, a su clase de origen, o de adopción, y la homogenizan ideológicamente.

En consecuencia la clase obrera de cada país, si aspira seriamente a asumir la función hegemónica que le corresponde en el desarrollo social, debe afrontar con decisión la creación de sus propios intelectuales orgánicos y la captación de los intelectuales tradicionales que han quedado desvinculados de su clase originaria. Estos "funcionarios de la superestructura", como los calificaba Gramsci, asumen la función de promotores del ejercicio de la hegemonía. Si se trata de los intelectuales orgánicos del nuevo bloque emergente, abordan la elaboración de la ideología de la clase en torno al cual se ha aglutinado el bloque, le proporcionan conciencia de su papel y acaban transformando esa ideología en concepción del mundo que se irá difundiendo por todo el cuerpo social. Para la mayor eficiencia de su labor, esos intelectuales orgánicos del bloque histórico emergente deben asumir con rigor la función de críticos de la cultura dominante. Ello ofrece grandes posibilidades en cuanto a proporcionar la contribución precisa para producir el debilitamiento del consenso anterior y simultánea concienciación de la clase emergente. Con el desempeño de

esas funciones, los intelectuales orgánicos antes citados abordan la tarea de establecer los necesarios nexos orgánicos entre estructura y superestructura, que dan lugar al fenómeno del bloque histórico concebido no mecánicamente, sino también como unidad orgánica entre estructura y superestructura.

IV. ORIENTE Y OCCIDENTE

La conocida distinción entre Oriente y Occidente –en la que Gramsci fundamentó una estrategia revolucionaria específica para los países del capitalismo avanzado no corresponde tanto al mayor o menor desarrollo económico (sociedades agrícolas-sociedades industriales)– de ambas áreas territoriales, cuanto al papel del Estado en sentido estricto sobre la sociedad civil. Para comprenderlo, basta remitirse al texto original en el que Gramsci expuso por primera vez su tesis: "En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre el Estado y la sociedad civil había una justa relación y en el entramado del Estado se advertía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la que se despliega una sólida cadena de fortalezas y fortines, más o menos de Estado a Estado, se entiende, pero esto requeriría un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional".[9] A partir de esta formulación surge en Gramsci la teoría de una estrategia revolucionaria *diferenciada* para Occidente, designada como *guerra de posiciones* (necesaria para conquistar gradualmente los fortines que constituyen las instituciones de la sociedad civil) en contraposición a la *guerra de maniobra o de movimientos,* como la que permitió en Rusia la conquista de la trinchera estatal. Todo ello según la expresiva terminología adoptada por Gramsci con fines políticos descriptivos. Sin embargo, como bien precisa el profesor Rodríguez-Aguilera de Prat, "Por una parte, Gramsci era plenamente consciente de que las nociones de Oriente y Occidente no representan más que una construcción convencional, histórico-cultural, si bien las realidades estructurales de ambas esferas geográficas

son diferentes. Por otra, tuvo ciertas prevenciones en la utilización de la terminología específicamente militar aplicada a la ciencia política ya que, en la lucha política, existen formas no reductibles a los dos tipos anteriormente mencionados".[10]

Es insuficientemente conocido que también Lenin era consciente de la necesidad de estrategias revolucionarias diferenciadas según las diferentes áreas geográfico-culturales. En ese sentido son significativas sus autocríticas por la impronta excesivamente rusa que se había imprimido a la Internacional comunista, y que hacían a sus textos difícilmente comprensibles a los militantes de los partidos comunistas extranjeros o, de comprenderlos, de difícil o imposible aplicación a otras situaciones nacionales diferenciadas. En tales autocríticas, Lenin precisaba que cada pueblo llegaría al socialismo por diferentes vías, según las condiciones específicas de cada país. El único rasgo común exigible sería que todas esas vías revolucionarias al socialismo requerían la hegemonía de la clase obrera en el proceso de transición. Por otra parte, en un discurso pronunciado el 29 de Abril de 1918, ante el Ejecutivo Panruso de los Soviets, Lenin establecía también tal diferencia entre Rusia (Oriente) y los países avanzados de Occidente. Según Lenin, realizar la revolución en Rusia había sido tan fácil ¡cómo levantar una pluma!, lo difícil sería consolidarla; por el contrario en los países avanzados de Occidente lo difícil sería realizar la revolución –a causa del fuerte grado de implantación que sus burguesías habían logrado en tales sociedades–, pero lo fácil sería consolidarla, a causa de su alto nivel industrial, cultural y científico.

Cesáreo Rodríguez-Aguilera de Prat, estudia exhaustivamente, en su libro "Gramsci y la vía nacional al socialismo" la estrategia revolucionaria para Occidente que Gramsci dejó esbozada en sus "Cuadernos de Cárcel". A su juicio, la estrategia de la guerra de posiciones en Gramsci es fundamentalmente un notable desarrollo de la táctica del Frente Unico Obrero. Tras constatar –ya en el período del "Ordine Nuovo"– que todas las revoluciones en dos tiempos han fracasado fuera de Rusia, Gramsci elaboró una vía de avance más matizada que tiene en cuenta los obstáculos específicos que en Occidente

bloquean la revolución. Se trata de valorar en toda su complejidad la poderosa función de la sociedad civil en los regímenes de capitalismo desarrollado y deducir las necesarias consecuencias políticas. Los orígenes de esta línea se sitúan en la recepción gramsciana de la táctica del Frente Unico, contrapuesta a la teoría de la ofensiva de la izquierda de la Internacional Comunista que había conducido a la derrota de la revolución proletaria en Europa Central. Dado que la repetición de la táctica puramente insurreccional volvería a resultar infructuosa, se trataba de profundizar en el propio concepto de Frente Unico, apenas esbozado por Lenin, para ganar el apoyo de la inmensa mayoría de la masa trabajadora y disgregar el consenso social hacia el Estado en Occidente. Hasta entonces, todos los errores de los revolucionarios se derivaban de la incomprensión cabal de la tesis leninista sobre la contemporaneidad de la revolución, como principio general, confundiéndola con la coyuntura concreta y provocando así serias derrotas.

Desde tal concepción, se evidenciaba que tras un período de guerra de movimientos intensificada se entraba en una fase histórica diferente que exigía adoptar medidas de guerra de posiciones para *socavar* las fuerzas del adversario y desgastarlo profundamente antes de lanzarse directamente al asalto del poder. En esa perspectiva, el profesor Rodríguez-Aguilera de Prat, precisa que la guerra de posiciones no es un conflicto inmóvil y permanente de trincheras, puesto que no consiste sólo en un repliegue defensivo coyuntural para acumular fuerzas y ganar el consenso de las masas, sino que representa una estrategia permanente de larga duración. La guerra de maniobra subsiste hasta que se trata de conquistar posiciones no decisivas y no son movilizables todos los recursos hegemónicos del Estado. Cuando esas posiciones pierden valor, según Gramsci "se pasa entonces a la *guerra de asedio* (. . .) en la que se exigen cualidades excepcionales de paciencia y de espíritu de inventiva. En la política, el asedio es recíproco, no obstante todas las apariencias".[11] Esta estrategia exige el desarrollo de un proceso continuo de rupturas en la segunda línea de defensa del Estado burgués para disgregar su base social

de apoyo antes de abatirlo directamente, lo que resultaría imposible sin conquistar la hegemonía, dada la solidez de los aparatos "privados" y sus reservas de todo tipo. Esto significa que sólo es posible tomar el poder cuando el proletariado ya no considere el orden político y social burgués como el auténticamente legal, pues, de lo contrario, un socialismo minoritario defendido en exclusiva por una aguerrida vanguardia revolucionaria, precisa Gramsci proféticamente, "se extinguiría en repetidos y desesperados intentos para suscitar autoritariamente las condiciones económicas para su permanencia y refuerzos".[12]

Surge así de nuevo el doble valor teórico que sigue conservando el pensamiento de Gramsci. En las condiciones actuales de España y de su entorno en la C.E., toda vía democrática al socialismo tiene que inspirarse en la esbozada por Gramsci. Basándose en el concepto gramsciano de *bloque histórico* se trataría de precisar su contenido y funciones. En todo caso, se trataría de un *Bloque Social de Progreso* en el que se integrarían no sólo las fuerzas de la izquierda tradicional –alianza obrero-campesina y algunas capas de intelectuales– sino también las fuerzas procedentes de los nuevos movimientos sociales (feminismo, pacifismo, ecologismo, movimientos de liberación sexual, organizaciones juveniles y antirracistas, etc.) con un tipo de integración flexible que les permita conservar *su necesaria autonomía.*

NOTAS

1 Antonio Gramsci, "Los intelectuales y la organización de la cultura". Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.
Adam Schaff, "El comunismo en la encrucijada". Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona, 1983, pág. 182.

2 Adam Schaff, op. cit. pág. 151.

3 Carlos Marx, "La guerra civil en Francia". En Obras Completas. Editorial Progreso. Moscú Tomo XVII, pág. 345.

4 Federico Engels, "Carta a Bebel". Carlos Marx y Federico Engels, Obras Completas. Tomo XIX, pág. 5 y tomo XX, pág. 292.

5 V. I. Lenin, "Nuestro Programa". En Obras Completas. Editorial Progreso. Moscú. Tomo IV, pág. 196.

[6] V. I. Lenin, "El estado y la Revolución". Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú, 1977. Tomo XXXIII, pág. 103.

[7] Palmiro Togliatti, "Gramsci y el leninismo", en el libro de autores varios "Gramsci y el marxismo". Editorial Proteo. Buenos Aires, 1965, pág. 19.

[8] Hugues Portelli, "Gramsci y el bloque histórico". Buenos Aires, 1973. Ediciones Siglo XXI, págs. 74 y siguientes.

[9] Antonio Gramsci, Q. C. tomo II, pág. 866.

[10] C. Rodríguez-Aguilera de Prat, "Gramsci y la vía nacional al socialismo". Ediciones AKAL-Universitaria. Madrid, 1984, pág. 93.

[11] Antonio Gramsci, Q. C, tomo II, pág. 802.

[12] Antonio Gramsci, "due rivoluzioni". *Ordine Nuovo*, pág. 137.

GRAMSCI EN NUESTRO TIEMPO*
Hegemonía y democracia

Giuseppe VACCA**

1. "EL PUNTO DE PARTIDA Y EL PUNTO DE LLEGADA"

Con la edición crítica de los *Cuadernos*[1] la imagen de Gramsci varió sensiblemente. La edición temática de 1948-51, que lo había revelado a la cultura internacional, había hecho de Gramsci una sorprendente figura de pensador italiano. La monumental empresa de la edición Gerratana dejó patentemente en claro, en cambio, el horizonte internacional de su pensamiento. Además, una vez depurada su cronología, las notas de los *Cuadernos* hacían aflorar la trama de los acontecimientos que determinaron el "programa científico" de Gramsci en la cárcel de Turi. La imagen de una obra "desinteresada", concebida *für Ewig*, se resquebrajaba. Por lo demás, habían transcurrido unos dos años entre las cartas en las cuales Gramsci utilizó esa expresión, al anunciar su primer programa, y el comienzo de la redacción de los *Cuadernos*, a mediados de 1929.

---

*Traducción de Esther Benítez.

**Profesor de Universidad. Director del INSTITUTO GRAMSCI.

[1] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición de V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1975.

Y la expresión no reaparece en el epistolario desde que empieza a pergeñar sus notas.

La elaboración de más afinados criterios de datación de los *Cuadernos*, fruto de las investigaciones de Giovanni Francioni[2], y el progreso de los estudios sobre las relaciones entre Gramsci y el Komintern y entre Gramsci y su partido[3] han ensanchado las bases para una nueva lectura de su pensamiento. Gramsci no dejó nunca, ni siquiera en la cárcel, de enlazar sus investigaciones con la elaboración de un *programa político.*

La sugerencia que Togliatti hizo ya en 1958 parece, pues, más evidente y conviene tomarla en consideración. "Gramsci –escribía Togliatti en las *Notas* para su ponencia al primer congreso de estudios gramscianos– fue un teórico de la política pero sobre todo fue un político práctico, o sea un luchador [. . .]. En la política ha de buscarse la unidad de la vida de Antonio Gramsci: el punto de partida y el punto de llegada".[4] Togliatti pretendió, sobre todo a partir de 1956, hacer de Gramsci el precursor de la "vía italiana al socialismo". No sólo había que leer a esta luz su pensamiento y su acción hasta el 26, sino también la reflexión de los *Cuadernos*. Por eso Togliatti sugería reconstruir la unitariedad de la obra de Gramsci con relación al despliegue de su acción política, tanto antes de la detención como con posterioridad a ella.

Debemos atender y profundizar esa indicación con miras a una relectura de toda la obra de Gramsci. No obstante, distinguiéndola de la elaboración de la "vía italiana", o bien reinterpretando su vinculación, conviene reconstruir el programa político. Así concebida, aparece en un horizonte mucho más amplio que el nacional.

Este criterio me parece el más válido para leer a Gramsci según el orden de sus ideas. Lo considero indispensable para

---

[2]G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopoli, Nápoles, 1984.

[3]P. Spriano, *Gramsci in carcere e il partito*, Editori Riuniti, Roma, 1977: A. Natoli, *Antigone e il prigionero*, Editori Riuniti, Roma, 1990; G. Fiori, *Gramsci Togliatti Stalin*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

[4]P. Togliatti, *Gramsci*, edición de E. Ragionieri, Editori Riuniti, Roma, 1967, pág. 135.

proseguir la investigación iniciada por Leonardo Paggi[5] y volver a enlazar la reflexión de los *Cuadernos* con los escritos y las experiencias de la década anterior, de modo que unos y otros se iluminen recíprocamente y se aclare por fin todo el desarrollo de su pensamiento.

A Gramsci no se le ha consagrado aún una monografía que abarque toda su obra. Ardua tarea, pues grande es la mole de las investigaciones que hay que hacer para identificar los acontecimientos y reconstruir las lecturas, los interlocutores y las motivaciones que subyacen en la redacción de los *Cuadernos.*[6] Será preciso, además, proveer a los escritos anteriores a la cárcel y a toda la correspondencia de un aparato crítico adecuado, del nivel que han alcanzado los *Cuadernos* con la edición Gerratana.[7] Por eso estamos trabajando sobre el proyecto de una nueva edición crítica unitaria de toda la obra de Gramsci. Lo consideramos como un deber nuestro, de la Fundación Gramsci y de la cultura italiana, hacia la cultura internacional, para corresponder a la difusión de los escritos de Gramsci, traducidos en un número cada vez mayor de paí-

---

[5] L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci,* Editori Riuniti, Roma, 1984.

[6] En las *Notas* para la ponencia del primer congreso de estudios gramscianos Togliatti afirmaba: "Existe un hilo conductor" de toda la obra de Gramsci; "más éste no puede hallarse y no se halla sino en la actividad real, que parte de la época de la juventud y se va desarrollando poco a poco hasta la llegada al poder del fascismo, hasta la detención y también después". "Toda la obra de Gramsci debería tratarse partiendo de esta última consideración, aunque es una tarea que sólo podrá asumir quien haya profundizado tanto en el conocimiento de los momentos concretos de su acción que sea capaz de reconocer cómo a estos momentos concretos se ajustan todas las afirmaciones y formulaciones generales de doctrina, y tan imparcial que sepa resistirse a la tentación de hacer predominar falsas generalizaciones doctrinarias sobre el nexo evidente que une el pensamiento con los hechos y movimientos reales". (*Op. cit.,* pp. 135 y 136). El programa trazado por Togliatti aún no ha sido recogido por nadie, siendo así que proporciona las indicaciones más correctas para llegar a una intepretación unitaria de la obra de Gramsci, conforme con la originalidad (y actualidad) de su pensamiento.

[7] La publicación del epistolario avanzará enormemente este año con la edición de las cartas de Sraffa a Gramsci (edición de Valentino Gerratana), de Tatiana a Sraffa (edición de Leonardo Paggi) y de Tatiana a las Familias Schucht y Gramsci (edición de Giuliano Gramsci y Mimma Paulesu Quercioli). Además, el editor Einaudi publicará en octubre las cartas de Gramsci desde 1908 a 1926 (edición de Antonio Santucci).

países, y a la creciente amplitud de los estudios dedicados a su pensamiento en el mundo entero.[8]

2. LOS *CUADERNOS* Y EL "GIRO"

Entre los acontecimientos que más influyeron en la redacción de los *Cuadernos* no es erróneo, creo yo, llamar la atención sobre el VI Congreso de la Internacional Comunista, sobre el tránsito en la URSS de la NEP a la "revolución desde arriba", sobre la política del Komintern ante la "gran crisis" de 1929-1932.

Ya en 1925 Gramsci había percibido el riesgo de que la revolución se deformara si la Unión Soviética permanecía aislada mucho tiempo.[9] El más eficaz antídoto contra este riesgo era, también para él, el indicado por Bujarin: el "socialismo a paso de caracol". Esto es, el mantenimiento de la alianza entre obreros y campesinos y la construcción de una "economía intermedia", ya como fundamento democrático de la "dictadura del proletariado", ya como presupuesto de su transitoriedad. Esta última, en efecto, sólo podía garantizarse mediante el enlace que esa alianza aseguraba entre la "construcción del socialismo en un solo país" y los logros de la función dirigente del proletariado a escala mundial.

En cambio, con el "giro" de 1929-30 la alianza entre obreros y campesinos se rompió, esfumándose así todo lazo entre el desarrollo interno de la URSS y las posibilidades de "revolucionar" a las masas en el plano internacional. La novedad histórica brotada de la guerra, o sea la activación de ingentes masas campesinas, había sentado las bases no sólo para la victoria del proletariado en Rusia sino también para superar el "corporativismo" que había marcado los límites de todo el

---

[8] Véase la lista en la *Bibliografía gramsciana 1922-1988*, edición de John M. Cammett, Anales 1989 de la Fundación Instituto Gramsci, Editori Riuniti, Roma, 1991.

[9] A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Turín, 1971, p. 473.

movimiento obrero y socialista desde sus orígenes. "Estabilizada" en torno a 1921 la economía capitalista y bloqueada la expansividad de la revolución rusa, la puesta en marcha de la NEP había representado un relanzamiento de la alianza entre obreros y campesinos y la posibilidad de mantener unida la evolución de la URSS y las perspectivas del socialismo en el mundo. El final de la NEP provocaba, en cambio, una ruptura entre los dos procesos, tan catastrófica para la URSS como para la suerte del socialismo internacional.

¿Cómo explicar sus causas y definir sus consecuencias? Las referencias al "giro" que acabo de recordar reflejan fielmente la interpretación que Gramsci dio de estos acontecimientos. El modo en que Gramsci los entendió definió el núcleo principal de los problemas a los cuales trató de dar respuestas en la cárcel. Sobre este fondo, cabe interpretar de forma nueva tanto la teoría de la hegemonía como la concepción de la "filosofía de la praxis".

El análisis del "giro" ilumina una nota crucial de febrero de 1930, en la cual los fenómenos de "alejamiento entre las sociedades civil y política" se entienden como consecuencia de un "desplazamiento de las bases históricas del Estado". Esto plantea un nuevo problema de hegemonía. A falta de ésta, dice Gramsci, toman cuerpo "formas extremas de sociedad política", formas de "estatolatría", en las que el Estado se transforma en un "gobierno de los funcionarios", fin en sí mismo.[10] Se ha observado ya[11] que esa nota introduce el análisis diferenciado de los dos "totalitarismos" que se contraponían en la Europa de los años 30, el fascismo y el estalinismo. Me parece fuera de toda duda que contiene un esbozo de análisis de la URSS estaliniana. Con el final de la NEP, las "bases históricas" del Estado soviético habían cambiado. Pero no se producía una "nueva hegemonía" y Gramsci sacaba todas las consecuencias de ello. Por lo demás, bastaría relacionar esa nota con otra, no muy posterior, dedicada al *Manual* de Bujarín, que para Gramsci constituía el prototipo del proceso de

---

[10] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 876, 1020.
[11] L. Paggi, *Op. cit.*

institucionalización del marxismo en la URSS,[12] para disipar cualquier duda. Me refiero al fragmento del Cuaderno 11 donde Gramsci subraya que "insistir sobre el elemento 'práctico' del nexo teoría-praxis [. . .] significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase aún económico-corporativa".[13]

Gramsci ve la URSS estaliniana dominada por una forma de regulación *militar* v por una auténtica *violación ("manomissione")* de la economía. A tal cambio interno debía atribuirse también el giro en política internacional: la interpretación catastrófica de la "gran crisis" y el "voluntarismo del 'tercer período' ". Una política dictada, según Gramsci, por "convicciones fatalistas", un fenómeno de "entreguismo político" de irreparables consecuencias. En efecto, anota Gramsci, con esas "convicciones fatalistas" va asociada la "tendencia a confiarse" "a continuación", ciegamente y sin criterio, a la virtud reguladora de las armas [. . .]. Se piensa que la intervención de la voluntad es útil para la destrucción y no para la reconstrucción [. . .]. La destrucción se concibe mecánicamente, no como destrucción-reconstrucción. Con esa forma de pensar –concluye–, no se tiene en cuenta el factor "tiempo" ni se tiene en cuenta, en último extremo, la propia "economía".[14]

La conclusión implícita en estos análisis es que con el "giro" la URSS y el Komintern se habían adentrado por una vía sin salida. De la visión del socialismo como un *proceso mundial de duración histórica* se pasaba a una noción dicotómica de la "estructura del mundo", que en sustancia reflejaba la opción, ya predominante en la URSS, del *autoaislamiento.*[15] Afirmar que el mundo estaba ya dominado por una contraposición sistemática entre capitalismo y socialismo, el primero en definitiva decadencia v el segundo, en cambio, gracias a los éxitos de la "construcción del socialismo" en la URSS, encaminado

---

[12] Ch. Buci Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1976.

[13] A. Gramsci, *Op. cit.* p. 1387.

[14] *Op. cit.*, p. 1612.

[15] A. Di Biagio, *Le origini dell'isolazionismo sovietico. L'Unione sovietica e l'Europa dal 1918 al 1928*, Franco Angeli, Milán, 1990.

a una inexorable victoria, equivalía a cerrar toda perspectiva de desarrollo a los procesos iniciados con la revolución de Octubre. Era la *territorialización* del socialismo, una contradicción *in terminis* que bloqueaba definitivamente su desarrollo y lo deformaba.

Esta línea de análisis no carece de un punto de llegada conclusivo. En el Cuaderno 15, que como es sabido reagrupa las notas que elaboran más ampliamente y por extenso el concepto de "revolución pasiva", hay una periodización del siglo XX que a primera vista resulta sorprendente. La fractura histórica fundamental viene dada por la guerra, no por la revolución de Octubre. Pero no lo interpretamos mal. Gramsci seguía viendo un nexo indisoluble entre la guerra y la revolución. No es que ahora desaparezca la revolución de Octubre, pero en cierto modo es reabsorbida por el acontecimiento guerra. "Todos reconocen –escribe Gramsci– que la guerra de 1914-18 representa una fractura histórica en el sentido de que toda una serie de cuestiones que se acumulaban molecularmente antes de 1914 se 'amontonan', modificando la estructura general del proceso anterior".[16]

Las "cuestiones" aludidas se aclaran poco después y en otras notas. Están todas ellas vinculadas al nacimiento y desarrollo del movimiento obrero. Con la guerra se habían "amontonado", generando la revolución rusa y "modificando la estructura general del proceso anterior". Tal modificación consistía en el "paso de la guerra de maniobras (y del ataque frontal) a la guerra de posiciones también en el campo político". Este era el cambio "del proceso anterior". El caso, según Gramsci, constituía "la cuestión más importante de teoría política planteada por el período de la posguerra, la más difícil de resolver correctamente".[17] "En la época actual –escribe en otra célebre nota del Cuaderno 13–, la guerra de movimientos se dió políticamente desde marzo de 1917 a marzo de 1921 y la siguió una guerra de posiciones cuyo representante, amén de práctico (en Italia) ideológico, en Europa, es

---

[16] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., p. 1824.
[17] *Op. cit.*, pp. 690-691.

el fascismo".[18] Así lo confirma la periodización del siglo XX formulada en su integridad en el Cuaderno 15 y también la del Cuaderno 13, recién citada. Es como decir que, con la "estabilización capitalista" acaecida en 1921, el "impulso propulsor" de la revolución de Octubre se había agotado (al menos de momento). Pero, atención: estas notas están escritas para rechazar las analogías superficiales entre el período posterior a la primera guerra mundial y la "época de la Restauración". "El rasgo más importante que hay que estudiar" en cambio, es para Gramsci "el [. . .] de la 'revolución pasiva' ".

El concepto de "revolución pasiva", como es sabido, se propone como categoría general para interpretar el proceso histórico mundial de los años 1920-30. Enlaza con la convicción de que la tendencia dominante es la del "americanismo", que parece destinado a difundirse por toda Europa. Aplicado a la historia europea posterior a la guerra del 1914-18 ese concepto implica que la difusividad de la revolución de Octubre ha quedado bloqueada ya y que la URSS estaliniana ha de inscribirse en un proceso de "revolución pasiva". Resulta oportuno recordar empero que el concepto de "revolución pasiva" indica que determinados acontecimientos han modificado en cualquier caso de forma definitiva "la estructura general del proceso anterior". Y aunque ya no transmitan directamente sus impulsos continúan actuando en profundidad, produciendo cambios moleculares. Ese concepto pretende subrayar, pues, tanto la irreversibilidad del cambio ocurrido cuanto al hecho de que sus efectos se produzcan, en adelante, bajo la dirección de las viejas clases dominantes.

En otros pasajes de los *Cuadernos*, por ejemplo, sobre los cuales también se ha llamado muchas veces la atención, Gramsci incluye asímismo al fascismo en el análisis diferenciado de las "revoluciones pasivas". Propone analizar también el Estado corporativo fascista con relación a la incoercible tendencia del "americanismo" a imponerse en Europa. Y se pregunta tanto si Italia no estará realizando también, aunque

[18] *Op. cit.*, p. 1619.

sea de modo anómalo, una modernización vinculada a la difusión del "fenómeno americano", cuanto si el fascismo de los años 30 no deberá concebirse como una mediación entre esos impulsos y la presión provocada en Europa, en cambio, por las consecuencias de la planificación soviética.[19]

3. LOS CAMBIOS DE LO POLITICO DESPUES DE 1917

Este nexo de problemas sirve de fondo a la elaboración de la teoría de la hegemonía y ha de tenerse muy presente para aclarar ese proyecto. Su formulación más significativa está contenida, a mi entender, en una nota del Cuaderno 10, en la cual Gramsci enuncia *"una doctrina de la hegemonía como complemento del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentaiochista de la 'revolución permanente' "*.[20] La crítica del "permanentismo" aparece bastante pronto en la reflexión gramsciana. En el célebre artículo *Dos revoluciones*, publicado el 3 de julio de 1920 en *L'Ordine Nuovo* semanal,[21] ya había señalado el carácter anacrónico de la revolución rusa, en cuanto "revolución en dos tiempos". Tanto el tránsito lineal de la revolución burguesa (la revolución de febrero) a la revolución proletaria (la de noviembre), como la conquista del Estado para crear desde arriba, manejando su maquinaria, las condiciones del socialismo, debían considerarse más bien un último episodio de las revoluciones decimonónicas que la fisiología de la revolución proletaria.

En los *Cuadernos* se profundiza en el problema. A Trotsky, defensor de la revolución permanente, se le considera "el teórico político del ataque frontal en un período en que éste es sólo causa de derrota".[22] Pero, a diferencia del grupo dirigente estalianiano, Gramsci considera que es indispensable dar una

---

[19] *Op. cit.*, p. 1824.

[20] *Op. cit.*, p. 1235.

[21] A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, edición de V. Gerratana y A. Santucci. Einaudi, Turín, 1987, pp. 569-574.

[22] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, pp. 801-802.

respuesta a los problemas que Trotsky había planteado a partir de 1923, aunque fuera de forma "literaria". ¿Cuál es el camino que indica? A diferencia de Trotsky, dice Gramsci, Lenin "comprendió que era preciso un cambio de la guerra de maniobras, aplicada victoriosamente en Oriente en 1917, a la guerra de posiciones, que era la única posible en Occidente".[23]

El nexo entre las dos parejas conceptuales guerra de maniobras-guerra de posiciones y Oriente-Occidente no permite incluir a Gramsci en la familia del "marxismo occidental".[24] En su reflexión, Oriente y Occidente son categorías *morfológicas*, no *geopolíticas*. No cabe separarlas de la consideración de que, aunque hubieran constituido "el último caso de 'asalto frontal' ", no obstante "los acontecimientos de 1917" habían "marcado un giro decisivo en la historia y en el arte de la ciencia de la política".[25] Con la fórmula del "frente único", sostiene Gramsci, Lenin había intuido que la "guerra de maniobras", o sea la expansividad directa de los "acontecimientos de 1917", había cedido definitivamente el campo a la "guerra de posiciones". Se planteaba, pues, la tarea de elaborar una nueva política. Pero la aportación de Lenin no pudo llegar más lejos porque, dice Gramsci, "la tarea fundamental era nacional".[26] Esto es, en ese momento dado, la idea decimonónica de la revolución permanente debía reelaborarse en la concepción de la política-hegemonía, y el terreno de la política-hegemonía es eminentemente nacional.

¿Cuáles son las bases históricas y teóricas de dicha reelaboración? "Surgido antes de 1848 como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas desde 1789 a Termidor –dice Gramsci–, el concepto político de la llamada 'revolución permanente' " es una "fórmula propia de un período histórico en el cual aún no existían los grandes partidos políticos de masas ni los grandes sindicatos económicos y la

[23] *Op. cit.*, p. 866.

[24] Emblemático, en este sentido, P. Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, Laterza, Roma-Bari, 1978. Véase la crítica concreta que le hizo G. Francioni en *L'officina gramsciana* cit.

[25] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., p. 1616.

[26] *Op. cit.*, p. 866.

sociedad todavía se encontraba, por así decirlo, en un estado de fluidez en muchos aspectos". Entre los aspectos que Gramsci señala inmediatamente después, el principal, en mi opinión, es la *mayor autonomía de las economías nacionales con respecto a las relaciones económicas del mercado mundial.* "En el período siguiente a 1870, en cambio —prosigue— con la expansión colonial europea, todos esos elementos cambian, las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se hacen más complejas y masivas y la ciencia política elabora y supera la fórmula decimonónica de la "revolución permanente" con la fórmula de "hegemonía civil".[27]

Tarde o temprano deberán aclararse los puntos de referencia de este fundamental párrafo del Cuaderno sobre *Maquiavelo.* ¿A quién se refiere Gramsci cuando habla de "ciencia política"? ¿A qué corrientes de pensamiento se debe atribuir la "fórmula de hegemonía civil"? Son interrogantes esenciales para entender el concepto de hegemonía; pero, que yo sepa, hasta ahora no han recibido una respuesta. Reparemos, de momento, en que Gramsci sitúa a Lenin en un fondo ya lejano y se distancia decididamente de él en la concepción de la hegemonía. Por otro lado, no cabe separar estas reflexiones de las notas sobre las "crisis". Ante la "gran crisis" del 1929-32, mientras que la Internacional comunista procede a una interpretación "catastrofista", Gramsci, en cambio, enlazando directamente con Marx, insiste en que las crisis constituyen la fisiología del desarrollo capitalista. Siempre hay una salida para ellas y ésta está en el cambio de la "composición orgánica del capital" (en la intensificación de la explotación y en el aumento del "capital constante"). La crisis de 1929-32 la originaron los obstáculos puestos por el "nacionalismo económico" a la expansión del industrialismo de tipo americano y las asimetrías entre un sistema industrial ya predispuesto a la producción en serie y la organización de los mercados, incapaces todavía de absorberla. Problemas todos ellos resolubles si el "fordismo" se hubiera extendido, como era oportuno

[27] *Op. cit.*, p. 1566.

que ocurriese, dada su superioridad histórica y su carácter progresista (por ser la manifestación más significativa de la tendencia a la formación de una "economía programática").[28]

Gramsci parte, pues, de una visión del proceso que en los *Cuadernos* no tiene ya mucho que ver con la teoría leniniana del imperialismo, ni con el concepto marxista leninista de "crisis general del capitalismo". Al mismo tiempo, subraya cómo en los últimos cincuenta años la historia se ha convertido cada vez más en "historia mundial"[29] y cómo el "expansionismo económico" ha ocupado definitivamente el puesto del militar.[30] ¿Cómo entender, sobre este fondo, la enunciación de la "doctrina de la hegemonía" antes citada?

Deberemos centrarnos, creo yo, en el tema nuclear de los *Cuadernos: las transformaciones morfológicas de lo político.* ¿A qué se refieren las dos afirmaciones según las cuales, por un lado, la "gran guerra" determinó una "fractura histórica" que "modificó la estructura general del proceso anterior" y, por otro, "los acontecimientos de 1917", engendrados por ella, "marcaron un giro decisivo en la historia y en el arte de la ciencia de la política"? El tema que hay que profundizar es *la relación entre la política y el Estado.*

Desde las primeras notas de los *Cuadernos* la atención de Gramsci se dirige a la *crisis del Estado-nación.* "El ejercicio 'normal' de la hegemonía en el terreno ya clásico del régimen parlamentario –escribe en un célebre pasaje de los primeros meses de 1930– se caracteriza por una combinación de fuerza y consenso que se equilibran diversamente sin que la fuerza sobrepuje demasiado al consenso, más aún, tratando de conseguir que la fuerza aparezca apoyada en el consenso de la mayoría, expresado por los llamados órganos de la opinión pública". Pero, y ahí está el problema, "en el período de la posguerra el aparato hegemónico se resquebraja y el ejercicio de la hegemonía resulta permanentemente aleatorio".[31]

---

[28] *Op. cit.*, pp. 1755-1759, 2139-21-40, 2173.
[29] *Op. cit.*, p. 1359.
[30] *Op. cit.*, p. 1988.
[31] *Op. cit.*, p. 1638.

El tema suscitado por Gramsci no se refiere meramente a la "disolución del régimen parlamentario" sino que posee un alcance mucho más vasto. En ningún lugar se capta mejor esto que en la nota dedicada poco después a comentar la ponencia de Benedetto Croce en el congreso internacional de filosofía de Oxford, de 1930. "Hoy –escribe Gramsci– se produce en el mundo moderno un fenómeno semejante al de la separación entre lo "espiritual" y lo "temporal" en la Edad Media; fenómeno mucho más complejo que el de entonces, pues la vida moderna se ha vuelto más compleja. Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económico-corporativa, mientras que los agrupamientos progresivos e innovadores se hallan aún, precisamente, en la fase inicial económico-corporativa; los intelectuales tradicionales, al apartarse del agrupamiento social al cual habían dado hasta ahora la forma más alta y comprensiva y por ende la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, realizan en realidad un acto de incalculable alcance histórico: marcan y *sancionan la crisis estatal en su forma decisiva* [. . .]."

Hoy lo "espiritual" que se separa de lo "temporal" y se diferencia como algo en sí –prosigue Gramsci– es algo no orgánico, descentrado, un polvillo inestable de grandes personalidades culturales "sin Papa" y sin territorio. "Este proceso de *desintegración del Estado moderno* es por lo tanto mucho más catastrófico que el proceso histórico medieval, que era desintegrador e integrador al mismo tiempo".[32]

Si queremos profundizar en la teoría de la política-hegemonía habremos de volvernos a este orden de problemas. Imposible evidenciar más plenamente de como lo hace Gramsci en esta nota que esos problemas se articulan en torno a la "desintegración del Estado moderno" y que el proceso tiene un alcance "catastrófico" inaudito. "Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económico-corporativa –subraya–, mientras que los

[32] *Op. cit.*, pp. 690-691. El subrayado es mío.

agrupamientos progresivos e innovadores se hallan aún, precisamente, en la fase inicial económico-corporativa". Es decir, según una de sus célebres expresiones, "lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer"; y "en este interregno se producen los más dispares fenómenos morbosos".[33]

La guerra, pues, ha suscitado un fenómeno nuevo que marca una época: *la crisis del principio de soberanía entendida como soberanía territorial absoluta.* No creo que pretendan decir otra cosa, hoy, quienes, reflexionando sobre nuestro siglo que ya se acerca a su fin, definen el trentenio que abarca las dos guerras mundiales con la expresión de "guerra civil europea".[34] O bien cuando, considerando la época que va desde la revolución rusa a 1989, se habla de "era de la guerra fría". Esa crisis plantea el problema de elaborar *una nueva idea de la política,* que vaya más allá de la *identificación de lo político con lo estatal,* superada hoy por la historia. Como hemos visto, era el problema ya afrontado por Gramsci. La teoría de la hegemonía pretendió darle una solución. Su sentido más profundo, pues, está en el intento de elaborar una nueva idea de la política.

4. UNA NUEVA IDEA DE LA POLITICA

Sería sumamente interesante reexaminar con este enfoque el problema del *Anti-Croce,* la antítesis que Gramsci plantea entre la "filosofía de la praxis" y la "religión de la libertad". Pero no es éste el lugar adecuado. Baste con anotar aquí que esa antítesis se deriva de la necesidad de hacer frente al fracaso de la "religión de la libertad", por no haber sabido ofrecer otros valores a los pueblos, en sustitución del catolicismo o en combinación con él, sino los del "*patriotismo* y el *nacionalismo*".[35]

---

[33] *Op. cit.,* p. 311.

[34] E. Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea. 1917-1945,* Sansoni, Florencia, 1989.

[35] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1230-1231.

La difusión de la "filosofía de la praxis", en cambio, es "la gran reforma de los tiempos modernos". "Una reforma intelectual y moral que realice a escala nacional lo que el liberalismo no logró realizar salvo para reducidas capas de la población".[36] Esta es "una herejía de la religión de la libertad, pues ha nacido en el mismo terreno de la civilización moderna".[37] Pero, a diferencia del liberalismo, puede contribuir "a la creación de una nueva cultura integral, que [. . .] *sintetice* [. . .] *la política y la filosofía en una dialéctica intrínseca a un grupo social* [. . .] *europeo y mundial*"[38]

Sólo la "filosofía de la praxis" puede asumir esta tarea puesto que, históricamente, corresponde a la posición de *una nueva clase, económica y políticamente internacional.* "El ejercicio de la hegemonía", que se había expresado de manera clásica en la forma del "Estado parlamentario", alcanzó su desarrollo más completo, según Gramsci, en Hegel, en la concepción del "Estado ético". "Pero la concepción de Hegel —observa— es propia de un período en el cual el desarrollo en extensión de la burguesía podía parecer ilimitado, y por ende podía afirmarse su eticidad o universalidad: todo el género humano será burgués".[39] En cambio, en la época "del imperialismo" que "culmina en la guerra mundial",[40] esa posibilidad se había esfumado definitivamente. "*La clase burguesa* —dice Gramsci— *está ya "saturada": no sólo no se difunde, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que desasimila una parte de sí misma".* En suma, "*se retorna a la concepción del Estado como pura fuerza".* De ahora en adelante sólo "una clase que se plantee a sí misma como susceptible de asimilar toda la sociedad, y sea el mismo tiempo capaz de expresar este proceso" puede proseguir y desarrollar esa política-hegemonía. "Esta clase —dice Gramsci— lleva a la perfección esa concepción del Estado y del derecho, hasta el

[36] *Op. cit.*, p. 1292.
[37] *Op. cit.*, p. 1238.
[38] *Op. cit.*, pp. 1233-1234. El subrayado es mío.
[39] *Op. cit.*, pp. 1049-1050.
[40] *Op. cit.*, p. 1637.

punto de concebir el final del Estado y del derecho, ya inútiles por haber concluido su tarea y haber sido absorbidos por la sociedad civil". Una clase que concibe "como final del Estado su propio final" sólo puede ser "*una clase económica y políticamente internacional: un sujeto que desarrolla enteramente sus facultades en un horizonte que trasciende las funciones tradicionalmente establecidas por los Estados nacionales*".[41]

Sobre este fondo ha de enmarcarse, pues, la reaparición, en los *Cuadernos*, del tema de la "extinción del Estado". No tiene un valor *utópico*,[42] y sí designa un problema histórico actual, que Gramsci formula como *superación del Estado-nación*. Al retorno a la "concepción del Estado como pura fuerza" Gramsci contrapone la idea de la "sociedad regulada". *¿En que sentido encierra una nueva idea de la política el concepto de regulación?*. Veámoslo. "En la doctrina del Estado-sociedad regulada –escribe Gramsci–, deberá pasarse de una fase donde Estado sea igual a Gobierno, y Estado se identifique con sociedad civil, a una fase de Estado-guardian nocturno, es decir, de una organización coercitiva que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en continuo incremento, y por ende reducirá gradualmente sus intervenciones autoritarias y coercitivas. Y ello no puede hacer pensar en un nuevo "liberalismo", aunque vaya a ser el inicio de una era de libertad orgánica".[43]

¿Cómo entender la idea de que al consolidarse el Estado-sociedad regulada se inicie "una era de libertad orgánica"? ¿Cuál es el escenario que puede servir de fondo a tal proceso? Es, dice Gramsci, "la formación de una economía conforme a un plan mundial".[44] Esta se contrapone al "liberalismo" porque éste tiene como horizonte el Estado-nación y presupone una economía mundial regulada por el mercado.

---

[41] *Op. cit.*, p. 937. El subrayado es mío.

[42] N. Bobbio, *La società civile in Gramsci*, ahora en *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milán, 1990.

[43] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., p. 674.

[44] *Op. cit.*, p. 1729.

Una regulación política tendente a tutelar "el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en continuo incremento" no puede limitarse al horizonte del Estado-nación. En este sentido, pues, "liberalismo" y "libertad orgánica" son antitéticos entre sí: por un lado, los contenidos económicos de los respectivos programas son alternativos: por otro, son antitéticas sus visiones sobre la relación entre Estados nacionales y mercado mundial, regulación política y regulación de mercado de la economía mundial y nacional.

¿En qué medida la apertura a un horizonte supranacional y mundial determina un cambio cualitativo de la regulación política? La posibilidad de que el Estado reduzca "gradualmente sus intervenciones autoritarias y coercitivas" está en eso; y del resultado dependerá la consolidación de un nuevo tipo de libertad, mucho más amplia y perfecta que las experimentadas hasta ahora. De este proceso depende, en definitiva, la superación de la "doctrina del Estado-fuerza". El terreno decisivo para la consolidación de la política-hegemonía es, como veremos, la relación nacional-internacional.

Probemos ahora a leer un párrafo del Cuaderno 6 (fechable entre marzo y agosto de 1930), que suele pasarse por alto. Polemizando con las reducciones del marxismo a "maquiavelismo", Gramsci afirma que "no puede existir asociación permanente y con capacidad de desarrollo que no esté sustentada por determinados principios éticos". Pero esto es totalmente cierto solamente en el caso de la "asociación" que se conciba a sí misma como "ligada por millones de hilos a determinado grupo social y a través de éste a toda la humanidad". "Esta asociación no se plantea como algo definitivo y rígido, sino que tiende a ensancharse a todo un *agrupamiento social*, concebido también él *como tendente a unificar a toda la humanidad*". Con esta perspectiva —concluye Gramsci—, "la política se concibe como un *proceso* que desembocará en la moral, esto es como tendente a desembocar en una forma de convivencia en la cual *política* y por ende *moral estarán ambas superadas*".[45]

---

[45] *Op. cit.*, p. 750. El subrayado es mío.

La única respuesta progresiva a la separación de lo temporal y lo espiritual, que en la época actual es catastrófica porque no procede de la creación del Estado moderno, sino de su disolución, es para Gramsci, pues, la que elabore una nueva idea de la política, apartándola de la identificación con el Estado. La afirmación de que ésta deba apuntar a "una forma de convivencia en la cual política y por ende moral estarán ambas superadas" tiene diversas implicaciones. La primera es que con la crisis del Estado-nación desaparece también la posibilidad de que la "razón de Estado" genere antítesis entre ética y política. La segunda es que, superando el principio de la soberanía territorial absoluta, se puede elaborar una política nueva, tendente a enlazarse con la moral.

El proyecto de la política-hegemonía aparece así con toda su luz. La idea de que la "doctrina de la hegemonía" deba constituir un "complemento de la teoría del Estado-fuerza" y la "forma actual de la doctrina cuarentaiochista de la 'revolución permanente' " postula *una subordinación jerárquica de la política-poder a la política-economía.* El proyecto no podría perseguirse sino *superando el Estado-nación e integrándolo en agrupamientos supranacionales coordinados entre sí.*

La "gran guerra" y la revolución de Octubre habían suscitado el problema de redefinir los fundamentos y las formas de la soberanía. El movimiento comunista, a su manera, se había fijado ese objetivo. Al igual que, más en general, se había enfrentado con la creación de la Sociedad de Naciones. Pero por un lado las relaciones internacionales proseguían con sus viejas orientaciones, agudizando aún más la crisis que la guerra había generado (o en respuesta a la cual había surgido).[46] Por otro, con la definitiva *territorialización* del socialismo desaparecería el otro posible protagonista de la política-hegemonía. Era preciso, pues, indagar las causas del doble fracaso. Pero sobre todo había que explorar las condiciones necesarias para suscitar una *voluntad colectiva* que pusiera firmemente la tarea hasta entonces fallida en manos de "nuevos agrupamientos sociales progresivos".

[46] *Op. cit.*, p. 1756.

Rasgo distintivo de la contemporaneidad es, según Gramsci, la posibilidad de que se forme una nueva "voluntad colectiva" "de abajo arriba", "sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción".[47] Es decir, sobre la base *del industrialismo,* ya dominante en el desarrollo mundial. El industrialismo crea el "trabajador colectivo", esto es las condiciones para que el *trabajo pueda reconocerse y constituirse como conjunto,* elaborando, por primera vez en la historia, una *subjetividad integral.* Dicho de otro modo, existen las bases reales y las condiciones históricas que *posibilitan la separación entre capitalismo e industrialismo,* despejando el camino para la creación de un nuevo orden mundial.[48]

No puedo analizar aquí el desarrollo de estos temas en el pensamiento de Gramsci. Me limitaré a examinar un solo aspecto, para mí esencial. Si es cierto que esas condiciones existen, es cierto, asímismo, que el escenario mundial no está dominado por la formación de una nueva voluntad colectiva, sino por la "revolución pasiva". En cuanto al movimiento comunista, si frente al formarse del "hombre colectivo actual —anota Gramsci— los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten fallar el terreno bajo sus pies", "los representantes del nuevo orden en gestación, por lo demás, por odio "racionalista" al viejo, difunden utopías y planes estrambóticos".[49] Así, pues, los suscitadores de una nueva voluntad colectiva no aparecen. La búsqueda de las causas induce a Gramsci a someter a una crítica radical todo el marxismo, tanto el de la Segunda Internacional como el de la Tercera. Pero tampoco podemos examinar aquí esa crítica. Me limito a señalar su punto de llegada, que verifica la hipótesis de partida. El socialismo está derrotado, según Gramsci, al menos por ahora, por no haber desarrollado a fondo su propia autonomía. Esto es, por no haber desarrollado una concepción integral del mundo y de la historia elaborando, sobre la base

---

[47] *Op. cit.,* 862.
[48] *Op. cit.,* p. 1137-1138 y 1261-1262.
[49] *Op. cit.,* p. 863.

de la obra de Marx, una *filosofía autónoma.*[50] Es preciso volver a partir de ahí. Por ello Gramsci vincula la suerte de la política-hegemonía a la elaboración de la "filosofía de la praxis".

No podemos reducir la filosofía de la praxis en Gramsci a la elaboración teórica del concepto de "relaciones sociales de producción".[51] No podemos atribuir a Gramsci una concepción del marxismo como metodología de la política y la historia. Ello equivaldría, *mutatis mutandis*, a asignarle la misma posición de Croce, la reducción del marxismo a canon historiográfico. Antes bien, como es sabido, justamente de la crítica de esta postura, que según Gramsci había hecho de Croce el campeón intelectual del "revisionismo",[52] parte el programa del *Anti-Croce.* Por otra parte, no podemos reducir la filosofía de la praxis en Gramsci al concepto (general-genérico) de unidad entre *teoría y praxis.*[53] Gramsci jamás piensa esa unidad como *identidad* de los dos términos. La entiende siempre como un *resultado* al cual tender, no como un *dato* o un *supuesto.* Un resultado al que los diversos "agrupamientos sociales" llegan a través de la elaboración de grupos propios de "intelectuales orgánicos". La unidad de teoría y práctica es pues un problema histórico y no abstractamente especulativo. Para el proletariado éste se plantea como el problema de la creación del "intelectual nuevo".[54] Hay una "filosofía de la praxis" específica de Gramsci, que no cabe reducir a ninguna otra "filosofía del devenir". Su especificidad la aclara el concepto de hegemonía como "desarrollo práctico teórico de la filosofía de la praxis". Es decir que la labor del "filósofo individual" no podría desarrollar nunca la "filosofía de la praxis". Su desarrollo procede de la acción de grandes sujetos colectivos. Indispensable para "armar" a sus suscitadores con una voluntad colectiva, la filosofía de la praxis sólo puede de-

[50] *Op. cit.*, p. 1434-1438.

[51] L. Paggi, "Da Lenin a Marx", en *Le strategie del potere in Gramsci* cit.

[52] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1353 y 1898-1899.

[53] A. Del Noce, "Gentile e Gramsci", en *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milán, 1978.

[54] G. Vacca, "La 'questione politica degli intelettuali' e la teoría marxista dello Stato in Gramsci", en *Quale democrazia*, De Donato, Bari, 1977.

sarrollarse mediante la creación de una nueva cultura y de una nueva civilización.[55]

Así, pues, reelaboración del marxismo como "filosofía de la praxis" y "doctrina de la hegemonía" forman un bloque, ocupando todo el horizonte programático de los *Cuadernos*. Esto define un campo de investigación que hasta ahora no se había explorado adecuadamente. Pero aquí me limito a un solo tema. La dependencia de la "doctrina de la hegemonía" de la "filosofía de la praxis" se deriva de que, sin la elaboración de una nueva *teoría de la subjetividad*, la primera no podría desarrollarse. No una *teoría del sujeto en general, sino una teoría de la constitución de los sujetos políticos*. Son precisas, pues, una gnoseología y una analítica que permitan distinguir entre sujetos empíricos y subjetividad histórica, y fijar los criterios para el paso de los primeros a la segunda. Es necesaria una filosofía que, retraduciendo el problema especulativo de las "primeras categorías de la lógica de Hegel" a una gnoseología realista de la historia, consienta responder a la pregunta: "¿Cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura?"[56] Aquí sirven de ayuda los dos principios de la concepción materialista de la historia contenidos en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: aquel según el cual "la sociedad no se plantea problemas para cuya solución no existan ya las condiciones materiales" y el otro según el cual "los hombres toman conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías".[57] Estos dos principios establecen el terreno de la elaboración de la subjetividad histórica, determinan sus condiciones y sus posi-

[55] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1249-1250, 1862-1863.

[56] *Op. cit.*, p. 1422.

[57] Que "los hombres tomen conciencia de los conflictos de estructura en el terreno de las ideologías" no significa, como opina Bobbio (*Op. cit.*, pp. 48-49 y 55) que Gramsci afirme una primacía de la superestructura sobre la estructura. La distinción entre la "estructura" y la "superestructura" es "metódica", no "orgánica". (A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1589-1590 y 1300). En el pensamiento de Gramsci, pues, esa pareja conceptual tiene un valor distinto del marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional. Sobrevive, aunque como metáfora, en un procedimiento gnoseológico que sin embargo pretende erosionar las cristalizaciones dicotómicas que esa pareja conceptual había generado en el marxismo.

bilidades. Tarea fundamental de la política-hegemonía es "encuadrar exactamente y resolver" "el problema de las relaciones entre estructura y superestructuras "para llegar a un correcto análisis de las fuerzas que operan en la historia de determinado período y precisar su relación".[58] La elaboración de la hegemonía procede pues de la capacidad de determinar una "combinación propia" "de relaciones entre estructura y superestructuras" (una determinada "fusión" de éstas, o sea un "bloque histórico" propio).[59] ¿Cuál es el *criterio constitutivo de la subjetividad política*? En esa época dada el campo de las luchas de hegemonía es "el territorio nacional". ***El desarrollo histórico nacional es por tanto el paradigma que preside la constitución de los sujetos políticos.***

5. LA CONSTITUCION DEL SUJETO POLITICO

El campo de investigación al cual se aplica el paradigma concierne eminentemente a la vida de los Estados y a la función de los partidos. La "fusión" de estructura y superestructuras se produce al constituirse el Estado. La formación del "bloque histórico" es el proceso constitutivo de un nuevo Estado. El problema se presenta de diversas maneras según la diversidad de las clases y grupos sociales que lo protagonizan y según las relaciones de fuerza internas e internacionales. De ellas pueden brotar combinaciones diversas de Estado y mercado y por ende tipos muy diferenciados de clase dominante y de clase dirigente. El "Risorgimento" italiano brinda un ejemplo muy significativo al respecto. Gramsci lo clasifica, desde 1925, entre los casos de unificación del mercado nacional en áreas periféricas del capitalismo.[60] Los puntos a los que hay que atender son los siguientes. El primero es que se da unificación del mercado, si bien "el impulso de progreso no está estrictamente ligado a un vasto desarrollo económico

[58] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., p. 1579.
[59] *Op. cit.*, p. 1015.
[60] A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista* cit., p. 122.

local, que se limita y reprime artificialmente, sino que es reflujo del desarrollo internacional que manda a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más adelantados". El segundo es que en este caso "la unidad de la clase dominante" no se produce como unidad económica y política. Los grupos sociales que asumen la dirección histórica no son identificables inmediatamente con la clase económicamente dominante, sino que es "la capa de los intelectuales". Esto incide de manera determinante sobre la forma del Estado y por tanto sobre el tipo de clase dirigente que de ese origen extrae algunos caracteres permanentes.[61]

Los diversos modos de fusión entre estructura y superestructuras no sólo dan lugar a formas diversas de Estado sino también a diversas combinaciones entre sujetos empíricos y subjetividad histórica. Se forman sistemas hegemónicos diferenciados, que fijan condiciones diversas para la elaboración de la subjetividad. ¿Cuál es el terreno en el que se apoya esa elaboración y según qué criterios puede ser generalizada? Para analizar el trayecto de la subjetividad empírica a la subjetividad histórica es necesario un conjunto más amplio que el Estado-nación. Se plantea el problema más vasto, dice Gramsci, de "si es posible pensar la historia como mera "historia nacional" en cualquier momento del desarrollo histórico, si el modo de escribir la historia (y de pensar) no ha sido siempre "convencional".[62] El "análisis de las situaciones" y la identificación de las "relaciones de fuerza" no pueden proceder solamente del Estado-nación. Las relaciones de fuerza nacionales e internacionales están imbricadas entre sí. La historia en la sociedad contemporánea es, ya lo hemos dicho, *historia mundial*. La *constitución* de los sujetos políticos, que en la época actual tiene en la nación un terreno decisivo, está condicionada empero, en último extremo, por el desarrollo del mercado mundial. Este es el terreno de las distintas combinaciones entre el elemento nacional y el internacional de las relaciones de fuerza.

---

[61] A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1360-1361.
[62] *Op. cit.*, p. 1359.

Tenemos todos los datos, llegados aquí, para sacar conclusiones de tipo general y fijar los caracteres de la subjetividad, los criterios constitutivos de los sujetos políticos en la época dada. Y eso es lo que ocurre en otra nota de valor estratégico, el párrafo 68 del Cuaderno 14, fechable en febrero de 1933. Es el único lugar de los *Cuadernos* donde se cita explícitamente a Stalin y la nota suele aducirse para argumentar la adhesión de Gramsci a la línea del "socialismo en un solo país". En realidad documenta todo lo contrario. La nota es una crítica del modo en que la estrategia staliniana plantea el nexo entre el elemento nacional y el internacional y presenta, esquemáticamente, el núcleo de toda la teoría de la hegemonía.

Gramsci parte de la *Entrevista con la primera delegación obrera americana* con Stalin en septiembre del 27. "El punto que me parece que hay que desarrollar –escribe Gramsci– es éste: cómo según la filosofía de la praxis (en su manifestación política), tanto en la formulación de su fundador, pero especialmente en la puntualización de su más reciente gran teórico [o sea Lenin], la situación internacional ha de considerarse en su aspecto nacional". "Realmente la relación 'nacional' es el resultado de una combinación 'original' y única (en cierto sentido) cuya originalidad y unicidad deben ser entendidas y concebidas si se quiere dominarla y dirigirla". "Pero la perspectiva –prosigue– es internacional y no puede ser sino así. Es preciso por lo tanto estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar conforme a la perspectiva y las directrices internacionales. La clase dirigente sólo será tal si interpreta exactamente esta combinación, de la cual ella misma es un componente, y justamente en cuanto tal podrá imprimir al movimiento cierta orientación hacia ciertas perspectivas".[63]

En la combinación del elemento nacional con el internacional, el decisivo para el proletariado es el segundo. Sólo, en efecto, con una perspectiva internacionalista podrá remontarse cumplidamente de lo económico-corporativo a lo ético-político.

[63] *Op. cit.*, pp. 1728-1729.

El razonamiento se extiende, así, a la función de los partidos, tema fundamental, como es sabido, para intepretar el pensamiento de Gramsci. El caballo de batalla de todas las interpretaciones que afirman un supuesto integrismo y totalitarismo de la concepción del partido, reduciendo la concepción de la "hegemonía" a una variante "enfermiza" de la "dictadura del proletariado" es consecuencia de una mala interpretación de dicha concepción. No pretendo afrontar aquí este problema. Me limito a señalar que la metáfora del "moderno Príncipe" no indica ningún partido en particular ni mucho menos pretende designar un modelo de partido-institución, o sea el Partido Comunista. En el sistema de la "filosofía de la praxis" la noción de partido no es tipológica o clasificadora. ¿Es menester recordar que para Gramsci partido puede ser también un periódico, un grupo intelectual, una corriente de opinión, un "gran intelectual"? El concepto de partido indica el principio constitutivo de una determinada forma de subjetividad, *el criterio según el cual se forman las funciones dirigentes políticas.* ¿Cómo se elaboran? ¿Qué las distingue de otras funciones dirigentes? ¿Qué condiciones deben respetar? ¿Qué tareas han de asumir? El partido es el "organismo" históricamente ya predispuesto y el más desarrollado para la formación de este tipo de subjetividad. Este es el meollo de la concepción del partido que corresponde a la política-hegemonía. Cabe aclarar este punto remitiéndonos, una vez más, a un caso concreto: un ejemplo que enlace de forma inequívoca *la constitución de los sujetos políticos con la elaboración de una combinación determinada de los elementos nacionales e internacionales del desarrollo histórico del país dado.*

"El concepto de hegemonía –escribe Gramsci– es aquél en el cual se anudan las exigencias de carácter nacional"; lo cual equivale a decir que históricamente es el Estado-nación el lugar en donde, por un período de tiempo todavía muy largo, previsiblemente, se decide la lucha política. El terreno principal de los desplazamientos de las relaciones de fuerza es pues nacional. Pero ¿cómo se determina el "aspecto nacional" de una estrategia política? La referencia al ejemplo italiano, in-

cluida en una célebre nota del Cuaderno 9 (el cuaderno sobre el *Risorgimento*) aclara a mi parecer inequívocamente el asunto. En general –dice Gramsci– "la riqueza nacional está condicionada por la división internacional del trabajo y por haber sabido elegir, entre las posibilidades que esta división ofrece, la más racional y rentable para cada país dado". Los caracteres del desarrollo nacional dependen, pues, "esencialmente" de la "capacidad directiva de la clase económicamente dominante, de su espíritu de iniciativa y de organización. Si estas cualidades faltan –como en Italia– y la acción económica se basa esencialmente en la explotación y rapiña de las clases trabajadoras y productoras, ningún acuerdo internacional puede sanear la situación".[64]

En la "combinación", pues, entran tanto la política interior como la internacional. Los partidos se constituyen sobre la base de programas distintos (entre los "partidos fundamentales", opuestos) de desarrollo nacional. Y se convierten en los actores principales de la hegemonía en la medida en que elaboren "combinaciones" alternativas, pero igualmente realistas, de los elementos nacionales e internacionales del desarrollo. La hegemonía en acto resulta, pues, del predominio de una u otra "combinación", que se impone cuando acaba siendo la más ampliamente compartida.

El movimiento obrero italiano sólo puede desempeñar –según Gramsci– una función hegemónica si es capaz de afirmar como perspectiva del desarrollo nacional la necesidad de "*colaborar a reconstruir el mundo económicamente de modo unitario* [. . .] no para dominarlo hegemónicamente y apropiarse del fruto del trabajo ajeno, sino para existir y desarrollarse justamente como pueblo italiano". "El cosmopolitismo tradicional italiano –prosigue Gramsci– debería por tanto convertirse en un cosmopolitismo de tipo moderno, capaz de garantizar las mejores condicones de desarrollo al hombre-trabajo italiano, en cualquier parte del mundo donde se encuentre". "Por eso se puede sostener que la tradición italiana

---

[64] *Op. cit.*, pp. 1990-1991.

se continúa dialécticamente en el pueblo trabajador y en sus intelectuales (. . .). El pueblo italiano es el pueblo que 'nacionalmente' está más interesado en una moderna forma de cosmopolitismo".[65]

Llegados al meollo de la concepción del partido, emerge el núcleo más íntimo de la teoría de la hegemonía. Si la hegemonía se conquista consolidando "una combinación original" de los elementos nacionales e internacionales del desarrollo; si para el movimiento obrero la única "combinación original" es la que oriente el desarrollo nacional a "colaborar a reconstruir el mundo económicamente de modo unitario", si ésta es la única forma concreta de internacionalismo, entonces el fundamento de la teoría de la hegemonía no puede ser sino un principio de integración de la actuación política en una visión unitaria y solidaria del desarrollo del género humano: *el principio de interdependencia.* Para el socialismo no puede haber otro. Fue éste el punto de la diferenciación originaria, teórica y estratégica, del comunismo italiano con respecto al "marxismo-leninismo". No creo que sea arbitrario en este caso, para aclarar la sustancia de un pensamiento anterior, emplear un léxico posterior. En el fondo se trata de una operación coherente con la concepción del propio Gramsci sobre la "traducibilidad" de los lenguajes científicos.

Junio de 1991

[65] *Op. cit.*, p. 1988.

II

INTELECTUALES Y REVOLUCIÓN PASIVA

TRANSICION POLITICA Y REVOLUCION PASIVA

Rafael DÍAZ-SALAZAR*

I. ANALITICA GRAMSCIANA Y PRAXIS DE LA IZQUIERDA POLITICA

Una forma de abordar el tema de la *actualidad de Gramsci para la izquierda* consiste en ver la capacidad de análisis de la realidad y de la coyuntura histórica que tiene ésta. La debilidad analítica que muchas veces impera en medios políticos agobiados por el *politicismo inmediatista* y el *electoralismo* constituye una de las causas que provocan líneas de actuación política incorrectas e inadecuadas. A mi entender, el imprescindible *retorno a Gramsci* para reorientar y refundar la izquierda (Díaz-Salazar, 1990 y 1991 b) conlleva, entre otras cosas, utilizar las categorías analíticas elaboradas por él (Portantiero, 1981). Esto implica una relación más estrecha entre análisis y acción, lo que exige una mayor capacidad de producción teórica en las organizaciones políticas. Llama la atención que un hombre como Gramsci, tan alejado del mero intelectualismo y tan directamente implicado en la lucha po-

*Profesor de Universidad.

lítica del día a día, recomendara el estudio colectivo como fórmula del "inicio del inicio" para una izquierda desorientada. En una famosa carta enviada desde Moscú, en 1923, al periódico "Voce della Gioventú" –en una fase de dura represión anticomunista– afirmaba:

> "Nosotros no conocemos Italia. Peor todavía, no tenemos los instrumentos adecuados para conocer Italia tal como es realmente, y entonces nos encontramos en la casi imposibilidad de formular previsiones, de orientarnos, de establecer líneas de acción con una cierta probabilidad de acierto. . . somos completamente ignorantes, estamos desorientados. . . He aquí nuestra debilidad, he aquí la principal razón de la derrota de los partidos revolucionarios italianos: no haber tenido una ideología, no haberla difundido entre las masas, no haber fortificado las conciencias de los militantes con certezas de carácter moral y psicológico. ¿Cómo asombrarse entonces de que algún obrero se haya vuelto fascista?. . . Lamentablemente la concepción no la tenemos, y esta es la razón de todos estos errores teóricos, que luego se reflejan en la práctica y que nos han llevado hasta hoy a la derrota. . . ¿Qué hacer entonces? ¿Por dónde debemos comenzar? Veamos: a mi parecer, es necesario comenzar justamente por aquí, por el estudio. . . reunirse, comprar libros, organizar lecciones y conversaciones sobre este tema, formarse criterios sólidos de investigación y de examen y criticar el pasado para ser más fuertes en el futuro y vencer" (Gramsci, 1988: 29-23).

Este "criticar el pasado para ser más fuertes en el futuro" preside siempre la dialéctica gramsciana de "pasado y presente" y me ha llevado a abordar el tema de la *revolución pasiva* dentro del proyecto de Gramsci. Considero que dicha categoría analítica tiene una gran relevancia para la izquierda actual por diversos motivos; en primer lugar, porque se refiere a los procesos de transición y cambio político, los cuales son decisivos para evaluar la capacidad que tiene cada fuerza política para marcar la orientación de esos procesos; en segundo lugar, porque advierte sobre la adecuada o inadecuada ubicación política cuando las organizaciones de la izquierda pierden oportunidades históricas o están debilitadas; en tercer lugar, porque es un principio básico para elaborar una estrategia política de corte gramsciano que revise las acciones pasadas y proyecte el

futuro desde una lucha política en el presente marcada por la *anti-revolución pasiva*.

Concretamente voy a aplicar la categoría gramsciana de *revolución pasiva* al análisis de la transición política española y a los problemas de actuación de la izquierda derivadas del papel realizado por ésta en el período constituyente y post-constituyente. Es curioso que el mismo Gramsci relacione en los *Quaderni del carcere revolución pasiva* y *modernización del Estado* que, a mi entender, es uno de los términos que mejor definen el peculiar proceso de transición política española. En este sentido, afirma lo siguiente en el *Cuaderno 4*: "el concepto de revolución pasiva me parece exacto no sólo para Italia, sino también para otros países que modernizan el Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales sin pasar por la revolución política de tipo radical jacobino" (Gramsci, 1975:504).

II. EL CONCEPTO DE REVOLUCION PASIVA EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

La arqueología conceptual de la *revolución pasiva* se remonta a una terminología utilizada por V. Cuoco para referirse a la revolución napolitana de 1799 que fue realizada con escasa intervención de las masas populares. También guarda relación con la fórmula francesa de Quinet condensada en el binomio revolución-restauración, ya que, para Gramsci, las antípodas de la *revolución pasiva* se encuentran en el modelo jacobino que es el gran paradigma de lo que él considera una *revolución acabada*. Partiendo de los modelos históricos de la revolución napolitana y de la revolución francesa, Gramsci acuñará una peculiar concepción de la *revolución pasiva* y la aplicará, especialmente, al estudio del fascismo, del americanismo y de otros procesos de transición y de ofensiva ideológico-política (Buci-Glucksmann, 1977; De Felice, 1977; Díaz, 1977; Kanoussi y Mena, 1983; Merli, 1967). De un modo más marginal, también usará dicho concepto para referirse al gandhismo y al cristianismo primitivo como procesos de tran-

sición pacifista que no captan la hilazón entre el arte político y el arte militar, entre la fase político-militar y la técnico-militar, pues "las revoluciones son guerras" (Díaz-Salazar, 1991 a: 174-187).

Para Gramsci la *revolución pasiva* es un modo de reacción política ante la *crisis orgánica* de un sistema. Constituye una especie de salida intermedia entre la dictadura y el cambio revolucionario. Para que pueda realizarse, tiene que existir una amenaza lo bastante *fuerte* para poder derribar un régimen y lo suficientemente *débil* para instaurar un nuevo sistema. En esta situación mezclada de debilidad y fortaleza, algunos representantes de las clases *políticamente débiles* y *económicamente fuertes* logran integrar y hacer suyas parte del programa de demandas de los grupos adversarios y consiguen, de este modo, realizar una *revolución pasiva.* El desarrollo de esta peculiar operación está marcado por una opción política de reformismo preventivo determinada, en una primera etapa, por un retroceso ante las exigencias y demandas radicales de las organizaciones de la oposición. Posteriormente, si hay lucidez en el poder político asediado o en algunos de sus sectores, se inicia una segunda etapa, en la cual se asumen parte de las demandas de la oposición –salvo las más radicales, que serían las que llevarían a la superación total del viejo orden– así, se logra dirigir desde arriba el cambio y la transición. Desde esta perspectiva, Gramsci caracteriza estas maniobras políticas como un conjunto de procesos de "innovación-conservación", "revolución-restauración", o "revolución sin revolución".

Las transiciones políticas guiadas por la *revolución pasiva* revelan cierta debilidad de la oposición política y no muy elevado arraigado popular de la misma. Por ello, el consenso y el pacto entre los líderes del viejo sistema y los de la oposición acaban imponiéndose. En la medida en que los polos opuestos terminan asumiendo demandas de la antítesis política, el proceso de *revolución pasiva* está íntimamente unido al *transformismo* (Chiaramonte, 1987), otra categoría analítica con la que Gramsci quiere referirse a dos realidades: *a*) el proceso de absorción de las demandas menos radicales y la articulación de éstas en un programa más moderado; *b*) la captación

e integración de dirigentes de los grupos políticos rivales. A través del *transformismo* se logra quebrar la relación de fuerzas anterior que había obligado a adoptar la estrategia de *reformismo político preventivo.*

Las principales consecuencias de las transiciones políticas guiadas por el modelo de la *revolución pasiva* son las siguientes:

a) La ausencia de una verdadera participación popular, dado que son las cúpulas de las organizaciones políticas las que pactan y consensuan "por arriba" los contenidos y los plazos del proceso de transición.
b) La modificación, en parte, de la realidad política anterior. Especialmente, la oposición intenta enmascarar su debilidad presentando dichas modificaciones como cambios políticos profundos.
c) El debilitamiento de las fuerzas radicales opositoras y la integración de muchos miembros de dichas fuerzas en los antiguos grupos rivales a través de diversos mecanismos de aplicación de la estrategia del transformismo.
d) La inexistencia de una hegemonía alternativa. Hay que tener en cuenta que la *revolución* pasiva no siempre resuelve la *crisis de hegemonía* que la provoca, entendida como escisión entre sociedad política y sociedad civil con mayores o menores grados de intensidad, que son los que marcan el nivel orgánico o coyuntural de cada *crisis de hegemonía.* Conviene tener presente que Gramsci contempla diversas posibilidades de respuesta a dicha crisis:

a) Guerra civil entre los grupos que luchan por la hegemonía.
b) Reacción de la clase dominante a través de un nuevo tipo de dictadura o de una reestructuración de sus posiciones en la sociedad política mediante mecanismos diversos de reforma interna.
c) Insurrección revolucionaria de masas con dirección política que logra imponer un nuevo sistema.
d) Subversivismo de masas (Díaz-Salazar, 1991 a: 174-175 a: sin dirección política.

e) Solución cesarista (Grisoni y Maggiori, 1974) de la crisis a través de un caudillismo.

f) Prolongación de la crisis y extensión del caos político y social por la incapacidad de respuesta de los grupos dominantes y la existencia de una sociedad civil débil e inerte.

g) Pacto y consenso entre las fuerzas antagónicas ante la imposibilidad de la victoria de una de ellas y, por lo tanto, construcción de un nuevo régimen en el que se integran parte de las demandas de cada una de las fuerzas intervinientes. Este pacto y consenso sirve para crear un nuevo *dominio* político, pero no resuelve el tema de la *dirección* social, cultural y económica. Y sólo la suma de dominio y dirección crea una nueva hegemonía.

De todas las posibles respuestas a las crisis de hegemonía, la última de ellas es la que normalmente va más asociada a los procesos de transición política marcados por la *revolución pasiva.* A continuación analizaremos esta cuestión, centrándonos en el caso español.

III. TRANSICION DEMOCRATICA Y REVOLUCION PASIVA

Cuando se intenta interpretar la transición democrática española desde la categoría analítica gramsciana de *revolución pasiva,* considero que hay que partir de la existencia de una crisis de hegemonía del régimen franquista, especialmente en sus niveles políticos y socio-culturales. Junto a este hecho —que obliga, desde luego, a un pormenorizado análisis que no puedo desarrollar aquí—, nos encontramos también con una oposición política fuerte para quebrar dicho régimen político y, a la vez, débil para romper el sistema socio-económico más amplio en el que el franquismo terminó asentándose. Ante las posibles salidas a la crisis de hegemonía de tal régimen, se impuso la del pacto-consenso entre los sectores renovadores del aparato franquista y los líderes de los partidos mayoritarios de la oposición (Caracciolo e altri, 1988: Tezanos, Cotarelo, De Blas (ed.), 1989).

El desarrollo de la transición democrática se realizó desde las cúpulas de las ejecutivas de los partidos con un claro ejercicio de acción política "desde arriba". El *transformismo* inspiró en gran parte esta actividad, tanto en su vertiente de desarticulación de las demandas más radicales de la oposición como en la de incorporación de algunos planteamientos de esa oposición en un programa moderado de transición política, lo cual conllevó diversos mecanismos de integración de los líderes opositores y la reducción creciente de las protestas populares a una serie de luchas con grandes connotaciones de *subversivismo* (en la acepción gramsciana del término: Díaz-Salazar, 1987). Desde esta perspectiva, el resultado del proceso de transición democrática española es el de una cierta modernización socio-política a costa de no implantar un nuevo sistema socio-económico. La democracia política no ha traido, hasta la fecha, una democracia socio-económica, que es la que verifica la profundidas y autenticidad de aquélla; es más, por el contrario, parece que con la democracia política lo que se impone es la ley del capital. Los debates sobre los grandes acuerdos sociales desde 1977 y, en especial, los relacionados con la huelga del 14-D y las posteriores negociaciones sobre la "Propuesta Sindical Prioritaria" –especialmente en lo referido a los Fondos de Inversión y la reducción del tiempo de trabajo– son muy ilustrativos para la tesis anteriormente establecida.

Las posibles objecciones a esta percepción de la transición democrática española desde el enfoque conceptual de la *revolución pasiva* se pueden relacionar con los factores desencadenantes del proceso de transición, sus diversas configuraciones y desarrollos, y los resultados finales. Intentaré abordar este tema, aunque de un modo sumario.

Por lo que respecta a la cuestión de los factores desencadenantes que hacen que la transición democrática española esté muy marcada por el modelo político de la *revolución pasiva*, creo que son bastante evidentes tres cosas: *a*) la crisis de hegemonía del franquismo (por contradicciones internas y por factores exógenos), *b*) la capacidad de sectores del aparato franquista y de la burguesía capitalista de realizar una opera-

ción de reformismo político preventivo (papel de Suárez, Martín Villa y, sobre todo, de los asesores del monarca Juan Carlos I), *c*) la "débil" fortaleza de la oposición política (el dictador ni se exilia ni es derrotado).

Si estas circunstancias y realidades establecen condiciones favorables para que la transición democrática española se realice como *revolución pasiva*, podemos preguntarnos si eran posibles otras salidas o no. Acudiendo a diversos analistas y estudiosos del tema, podemos establecer dos grandes referentes del sí y del no. Los que defienden que en el proceso de transición no había otra salida que la del pacto y el consenso con los renovadores provenientes del aparato político franquista, suelen aducir dos razones:

1) Las condiciones objetivas en la correlación de fuerzas políticas impedían que se llevaran a cabo los planteamientos rupturistas y radicales de la izquierda. Es el entonces ponente constitucional del PCE –J. Solé Tura– uno de los principales defensores de esta tesis:

> "Esta política (de la izquierda constitucional) ha tenido la fuerza y la virtualidad suficiente para reorganizar el movimiento de masas y provocar la crisis del franquismo, pero no para conseguir la liquidación total de éste a imponer una alternativa democrática profunda. A la vez en España no hemos tenido una confluencia de factores internos e internacionales como los de otros países europeos al terminar la Segunda Guerra Mundial. El franquismo no se ha hundido por una derrota militar internacional, ni por la presión de una lucha interior de carácter armado. El franquismo ha desaparecido a causa de una larga y compleja presión civil de carácter exclusivamente interno, en la que el movimiento de masas populares ha sido el elemento decisivo, pero en el que han confluido también factores superestructurales del mismo franquismo y elementos de crisis económica profunda que llevaron al agotamiento del modelo franquista de crecimiento. Por todo ello, la crisis del franquismo no se ha traducido en una ruptura radical con la dictadura y el establecimiento de una auténtica democracia en todos los sectores de nuestra sociedad. Al contrario, la crisis ha abierto un largo proceso de transición en el que los elementos de democracia se han superpuesto a los restos del franquismo, en el que las fuerzas democráticas han ganado posiciones, pero

el franquismo institucional e ideológico ha mantenido otras". (Solé Tura, 1978: 48-49).

2) La configuración ideológica del pueblo español, socializado en su gran mayoría por el franquismo, obligaba a la izquierda a moderar sus planteamientos si quería acceder a corto o medio plazo al poder. Hay que tener en cuenta la desconexión generacional marcada por la muerte y el exilio de la España republicana, la represión franquista, la acción en la clandestinidad y, sobre todo, el componente rural de gran parte de la clase obrera de las décadas de los 50, 60 y 70, que estaba compuesta por emigrantes de zonas agrarias. Estos factores, entre otros, incidían en que grandes mayorías populares no estuvieran socializadas dentro del universo ideológico de la izquierda española de los 60 y 70. J. Mª Maravall da gran relevancia a esta tesis y se basa, entre otros argumentos, en la distribución ideológica del electorado en 1977:

Distribución ideológica del electorado a principios de 1977

Extrema izquierda	4%	
Izquierda	17%	
Centroizquierda	23%	41%
Centroderecha	18%	
Derecha	15%	
Extrema derecha	4%	

Esta forma de razonar marcó, en gran parte, la estrategia del PSOE como defensor de una izquierda reconciliada con la opinión pública realmente existente. Desde esta perspectiva, se suele recordar que mientras el PCE se consumía en el debate ideológico sobre el leninismo, los dirigentes del PSOE organizaban sus gabinetes de técnicas y marketing electoral y resolvían rápidamente y drásticamente la cuestión del marxismo.

Frente a estos planteamientos —que, a mi entender, avalan el hecho de que, más allá de juicios de valor, la transición democrática española se ha realizado en la práctica como revo-

lución pasiva–, se levantan otras tesis que propugnan que esa transición se hubiera podido configurar como lo que en terminología gramsciana se denomina una *anti-revolución pasiva.* Los defensores de esta posición analítica afirman que las masas populares y la clase obrera –con aspiraciones y posibilidades revolucionarias– fueron traicionadas por los dirigentes de los partidos de izquierda, especialmente por los errores de estrategia y táctica del PCE, que es considerado como el principal partido de oposición y el gran responsable de una izquierda desviada y desarticuladora de la potencialidad revolucionaria de las masas. Uno de los exponentes más característicos de estas tesis interpretativas es J. Rodríguez Aramberri, quien, entre otras cosas, afirma lo siguiente:

> "El proceso de transición política en España fue posible mediante el pacto entre las representaciones políticas mayoritarias de las dos grandes clases sociales, y ese pacto se ha coronado, en sus límites y en su ritmo, de acuerdo con las condiciones impuestas por la derecha". (Rodríguez Aramberri, 1980: 124).

Más allá del debate sobre las diversas y posibles vías de transición democrática en España, lo cierto es que su desarrollo real aparece muy marcado por las características de una *revolución pasiva,* especialmente en su realización política "desde arriba", desde las cúpulas de los partidos que, consciente o inconscientemente, han alentado más prácticas de consentimiento pasivo que de *consenso activo,* según la acepción gramsciana de estos términos (Díaz-Salazar, 1991 a: 239-244). El peculiar consenso entre élites políticas –propio de una praxis de "cenáculo"– favoreció el fenómeno del "desencanto", involucró a las direcciones sindicales en una política de pactos que deterioró la influencia de los sindicatos para crear un modelo social más justo y solidario –que luego obligó a estos a rectificar y reorientarse con la PSP– y, sobre todo, desalentó y hasta desarticuló la participación y la intervención popular de base (Rodríguez Villasante, 1991), salvo en el reclamo del voto electoral. Considero que la izquierda no tuvo en cuenta las aspiraciones gramscianas a una participación democrática

que va más allá de depositar un voto cada cierto tiempo (Gramsci, 1975: 1625-1626). Este reduccionismo político de equiparar en la práctica participación democrática y emisión de voto ha viciado en su raíz la vida democrática española.

El *transformismo* ha acompañado también con bastante claridad todo el desarrollo de la transición democrática tanto en la elaboración de acuerdos constitucionales y socio-económicos como en la progresiva captación de líderes de la izquierda por otros partidos rivales; así hemos visto el ingreso en el PSOE de dirigentes de LCR, ORT, MC, PCE y, especialmente, de todo el PTE de Carrillo. Desde la analítica de la *revolución pasiva*, este no es un fenómeno de simple transfugismo, ya que el transformismo se relaciona, ante todo, con la moderación de los programas radicales que permite el acercamiento entre las demandas y propuestas de los grupos que al inicio del proceso de transición política se presentaban como antagónicos. Los niveles de moderación y acercamiento pueden llegar hasta el punto que las diferencias casi sólo se sitúen en los modos de gestión política, ya que el acuerdo sobre el modelo político y socio-económico es bastante fuerte. Así, por ejemplo, la política de alianzas liberal-socialista en muchos países de Europa es una perfecta realización del *transformismo*. En España, pese al gobierno de un único partido, se ha llegado programáticamente a esta situación. Este fenómeno del *transformismo* ha sido alimentado por los mecanismos de de cooptación de élites políticas que han guiado la transición democrática:

> "El desencanto democrático, el costo popular de la operación reformista, invalida sus indiscutibles logros formales. O, en otras palabras, la incoherencia lógica y política que supone la autodemocratización de una dictadura, auspiciada y dirigida desde sus propias estructuras de poder, para que sea creible tiene que enrolar en su causa a toda la comunidad. Reducida a una operación de dirigentes y profesionales de la política, cuyo principal objetivo es regular su mutua cooptación, no pasa de ser un mecanismo de legitimación del poder de las élites, una figura de la administración del privilegio, que difícilmente puede entusiasmar al ciudadano". (Vidal Beneyto, 1977: 108).

Desde el análisis efectuado hasta ahora, creo que puede verificarse que efectivamente la transición democrática española responde al modelo de *innovación/conservación* característico de la *revolución pasiva*. Este mismo fenómeno —aunque en la modalidad de *revolución-restauración*— ha tenido lugar en Portugal. La península ibérica ha experimentado un proceso de innovación política modernizadora asociada a la conservación de poderes socio-económicos tradicionales e incluso al surgimiento de nuevos grupos de dominación económica más o menos sostenidos desde los aparatos del gobierno del Estado. Alguien tan poco gramsciano y tan vinculado a la nueva situación de dominación como J. L. Cebrián reconocía esta realidad final de la transición española:

> "Lo sucedido es que la famosa ruptura desde el poder fue más formal que realmente democrática y se tomó demasiado tiempo en llevarla a cabo. . . Ahora vemos así que las propuestas de ruptura no eran simples manías, sino que venían fundamentadas por el deseo de no perder la oportunidad histórica que se presentaba para operar un cambio en profundidad en nuestra estructura social. Ese cambio no lo aportó la transición, pero sí nos trajo los métodos de legitimación democrática de viejas situaciones". (Cebrián, 1981: 35).

IV. REVOLUCION PASIVA Y GOBIERNO DEL PSOE

La culminación y el final formal de la transición democrática española está presidida por el acceso del PSOE al gobierno y el mantenimiento en él con grandes apoyos del electorado. La fase de gobierno del PSOE plantea en sus inicios la cuestión de si este partido va a realizar una innovación cualitativa respecto a la salida dada en el período constituyente a la crisis de hegemonía del franquismo, a la crisis de hegemonía de la UCD, y al intento *cesarista* —en la acepción gramsciana— del golpe militar del 23-F, es decir, si se va a reorientar todo el proceso de transición política desde un modelo diverso al de la *revolución pasiva*.

El desarrollo de los acontecimientos y la observación de la política realizada por el PSOE nos permiten afirmar que este

partido realiza una nueva fase de la *revolución pasiva* en España de un modo consciente. En primer lugar, porque pretende llevar a cabo y profundizar la *parte* positiva de los cambios políticos que obedecen al modelo que estamos exponiendo, es decir, innovar y "revolucionar" respecto a la situación anterior; en segundo lugar, porque explícitamente no se propone como objetivo de gobierno realizar lo que Gramsci llama una "revolución acabada", sino un proceso de modernización que debería haber llevado a la práctica una burguesía progresista y que, ahora, debe ser asumido como un proyecto del PSOE para un par de décadas. De un modo figurado y analógico, podemos decir que el proyecto azañista se convierte en el proyecto socialista. En esta opción de fondo no hay prácticamente fisuras, ni siquiera en las posiciones de A. Guerra y sus seguidores, por más que el "guerrismo" –desde un análisis gramsciano– aparezca omo un *jacobinismo* (Cerroni, 1974) "pasado por agua", una especie de *jacobinismo "interruptus"* o simplemente un *jacobinismo verbal* con dosis de lerrouxismo y populismo demagógico. En este sentido, el balance que hace A. Guerra de la primera legislatura socialista no deja lugar a la duda: "la estabilidad democrática, el saneamiento económico y el fin del aislamiento español se han conseguido: eso era el cambio". (*El País,* 19-4-1987, pág. 11).

La teoría y la cultura política que el PSOE elabora a partir del debate sobre el marxismo en el XXVIII Congreso y que culmina en la elaboración del *Programa 2000* refuerzan teóricamente el modelo de la *revolución pasiva* y hasta lo innovan. La teorización del socialismo como reformismo opuesto a la cultura política de la "revolución acabada" supone, al nivel analítico que aquí nos ocupa, la presentación de cierta modalidad de *socialismo liberal* como una de las vías de realización de una *revolución pasiva.* Este peculiar tipo de *socialismo liberal* –que tuvo antecesores históricos como Roselli– ha sido potenciado desde las páginas de la revista "Leviatán" –muy influida por el pensamiento de L. Pellicani con sus obsesiones anticomunistas y su identificación de la revolución con el mesianismo–, desde el *Programa 2000,* y desde las obras de destacados intelectuales del PSOE como R. Vargas Machuca, M. A.

Quintanilla o L. Paramio, éste último citado por C. Solchaga como el "intelectual orgánico" que avala sus tesis. Llama la atención que Paramio y Reverte presentaran el proyecto de gobierno del PSOE como una realización de la reforma intelectual y moral gramsciana (Paramio y Reverte, 1982), lo que —más allá de los juicios políticos y morales que se puedan hacer— supone un desconocimiento de este tema en la obra de Gramsci. La nueva cultura política del PSOE, muy marcada por el modelo de la *revolución pasiva*, aparece también en los debates sobre política económica, intervención pública en el campo socio-económico, y modelos de sindicalismo.

Además de la cultura política, la práctica de gobierno del PSOE presenta características muy propias del modelo de la *revolución pasiva*, especialmente porque se realiza "desde arriba" y con poco aliento a la participación democrática de base tanto en el interior como en el exterior del partido. Da la impresión que —hablando gramscianamente— se busca más el consenso pasivo que el activo. Me parece que el choque del gobierno y del partido con los movimientos sociales, la misma ruptura con la UGT y la incapacidad del PSOE de actuar como partido en la sociedad civil sin abusar patrimonialmente de su control de muchos aparatos del Estado, revelan no sólo un tipo de política que no genera consenso activo, sino sobre todo una *crisis de hegemonía*. Considero que el PSOE es un partido dominante, pero no dirigente. Domina políticamente con gran respaldo electoral, pero ni dirige la sociedad civil ni es capaz de generar apoyos activos a sus proyectos. Es más, no sabe construir hegemonía socialista en la sociedad civil, pues confunde esta operación con la del acaparamiento excluidor de áreas de ésta o sofocamiento, persecución o torpedeamiento de toda iniciativa no controlada por sus medios. Muchas de sus prácticas de conquista "hegemónica" —identificando incorrectamente hegemonía con dominación— recuerdan los hábitos opusdeistas de toma de poder en la sociedad civil realizados durante el franquismo y especialmente en la etapa en que miembros de esta asociación religiosa controlaban importantes ministerios. Las viejas formas de hacer política se perpetúan y se tiende a olvidar que, como advierte Gramsci,

todo dominio sin dirección y todo consenso que se basa en apoyos pasivos (el voto puede ser uno de ellos) llevan inscritos la derrota y el suicidio político. Los gigantes con pies de barro terminan cayendo por su propio y descompensado peso.

La estrategia y la táctica política del PSOE guardan bastante afinidad con el *transformismo* descrito por Gramsci, tanto en la asimilación de ciertas demandas de grupos más o menos explícitamente rivales a los que logra desarticular, como en la asimilación e integración de líderes políticos e intelectuales que se habían definido públicamente como opuestos al proyecto del PSOE desde posiciones troskistas, maoistas, leninistas o eurocomunistas y que, hoy día, no sólo apoyan desde fuera a ese partido, sino que se han integrado activamente en él. La presentación del PSOE como "casa común de la izquierda" y la entrada en ella es la culminación de una inteligente y exitosa operación política guiada por el *transformismo*, que ya Gramsci definió en los *Quaderni del carcere*.

Finalmente, si analizamos los resultados de la política del gobierno del PSOE desde la perspectiva de la *revolución pasiva*, considero que pueden establecer dos grandes constataciones:

a) Un pacto implícito entre un poder económico políticamente débil y un partido políticamente fuerte y, a la vez, débil para llevar a cabo una política económica socialista; gracias a este peculiar pacto, la burguesía capitalista no ve con gran temor e inquietud su problema de representación política. A través de esta operación el PSOE se convierte en agente y víctima de un complejo proceso de *transformismo* que atraviesa toda la transición democrática española.

V. PROBLEMAS ABIERTOS Y CUESTIONES PENDIENTES PARA UNA IZQUIERDA GRAMSCIANA

El análisis realizado de la transición política española desde la categoría gramsciana de *revolución pasiva* abre toda una serie de problemas y cuestiones tanto a nivel de análisis como de acción política. Las respuestas a dichas cuestiones rebasa

con mucho los límites de este trabajo. Baste, por ahora, la enunciación de aquellas que me parecen más interesante como invitación a una reflexión. Son siete las cuestiones y problemas abiertos que voy a plantear:

1) La crisis de hegemonía de la burguesía capitalista en los años finales del franquismo, ¿sigue abierta?, ¿está superada?, ¿qué repercusiones políticas ha tenido y sigue teniendo?
2) Causas de la derrota y del fracaso de la izquierda partidaria de una estrategia de *anti-revolución pasiva* y del éxito y triunfo de la izquierda que asumió positivamente como vía de construcción de su proyecto la estrategia de la *revolución pasiva.*
3) Dimensiones y alcance de la *crisis de hegemonía* del PSOE. ¿Qué vías de acción política basada en una *anti-revolución pasiva* abre esa peculiar crisis?
4) ¿Qué *guerras de posición*, en su sentido gramsciano (Díaz-Salazar, 1991 a: 174-198 y 244-253), son más eficaces para desarrollar una *anti-revolución pasiva*?
5) Relación entre política de alianzas, política de pactos y *transformismo* en: *a*) el período constituyente; *b*) las negociaciones sindicatos-patronal-gobierno; *c*) las relaciones PSOE-IU.
6) "Subversivismo" social –en su acepción gramsciana (Díaz-Salazar, 1991 a: 174-175)– y representación política: la relación entre protesta social y voto político en el período 1980-1991.
7) Los modelos de "revolución acabada": *a*) qué tipo de gobierno, Estado y sociedad debe crear hoy una *anti-revolución pasiva; b*) qué programas y qué tipo de transición hay que elaborar; *c*) relación entre *guerras de posición* y *guerras de movimiento* en la actualidad desde una perspectiva de pacifismo no violento: la ruptura revolucionaria y los cambios cualitativos en el sistema dominante.

Estas, entre otras cuestiones, son las que, a mi entender, deben estar en el programa de debate político que quiera de nuevo plantear "el inicio del inicio" de una nueva etapa de lucha por el socialismo acompañada por el pensamiento antidogmático de Antonio Gramsci.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BUCI-GLUCKSMANN, C. (1977): "Sui problemi politici della transizione: classe operaia e rivoluzione passiva", en AA.VV., *Politica e storia in Gramsci. Vol. I*, Roma, Riuniti, pp. 99-126.

CARACCIOLO, A. e altri (1988): *Democrazia e sviluppo nella Spagna postfranchista. I problemi della transizione*, Milano, Angeli.

CEBRIAN, J. L. (1981): *La España que bosteza. Apuntes para una historia crítica de la transición*, Madrid, Taurus.

CERRONI, U. (1978): "Giacobinismo", en Id., *Lessico gramsciano*, Roma, Riuniti, pp. 39.

CHIARAMONTE, G. (1987): "Transformismo", en AA.VV., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Ed. L'Unitá, pp. 136-138.

DE FELICE, F. (1977): "Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci", en AA.VV., *Politica e storia in Gramsci. Vol. I*, Riuniti, Roma, pp. 161-220.

DIAZ, F. (1977): "Rivoluzione passiva e storia", en AA.VV., *Politica e storia in Gramsci. vol II*, Roma, Riuniti, pp. 351-359.

DIAZ-SALAZAR, R. (1986): "¿A dónde va la democracia española?", en *Noticias Obreras*, núm. 942-943, pp. 3-8.

DIAZ-SALAZAR, R. (1987): "De la revolución pasiva al subversivimo", en *Noticias Obreras*, núm. 966-967, pp. 6-12.

DIAZ-SALAZAR, R. (1990): *Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI*, Santander, Sal Terrae.

DIAZ-SALAZAR, R. (1991 a): *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos.

DIAZ-SALAZAR, R. (1991 b): "Gramsci y la política como reforma intelectual y moral", en *Nuestra Bandera*, núm. 148, pp. 56-60.

GRAMSCI, A. (1975): *Quaderni del carcere* 4 vol., Torino, Einaudi.

GRAMSCI, A. (1988): "Che fare?", en Id., *Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916-1925*, a cura di C. Morgia, Roma, Delotti editore.

GRISONI, D. y MAGGIORI, R. (1974): "Cesarismo", en Id., *Leer a Gramsci*, Madrid, Zero, pp. 157-158.

KANOUSSI, D. y MENA, J. (1983): *El concepto de revolución pasiva: una lectura a los "Cuadernos de la cárcel"*, Puebla, Universidad Autónoma.

MARAVALL, J. M. (1982): *La política de la transición en España*, Madrid, Taurus.

MERLI, S. (1967): "I nostri conti con la teoria della 'rivoluzione senza rivoluzione' di Gramsci", en *Giovane Critica*, núm. 17, pp. 61-77.

PARAMIO, L. y REVERTE, J. (1982): "Por una reforma intelectual y moral de España", en *Leviatán*, núm. 10, pp. 23-33.
PARAMIO, L. y REVERTE, J. (1985): "La crisis de la hegemonía de la burguesía española (1969-1979)", en LABASTIDA, J. (comp.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, siglo XXI, pág. 196-210.
PORTANTIERO, J. C. (1981): *Los usos de Gramsci*, México, Folios.
RODRIGUEZ ARAMBERRI, J. (1980): "Origen y evolución del sistema de partidos en la España democrática. Un ensayo de interpretación", en AA.VV., *¿Crisis de los partidos políticos*?, Madrid, Dédalo, pp. 102-131.
RODRIGUEZ VILLASANTE, T. (1991), *Movimiento ciudadano e iniciativas populares*, Madrid, Ediciones HOAC.
SOLE TURA, J. (1978): "La Constitución de 1978 desde el punto de vista comunista", en *Documentación Administrativa*, núm. 180, pp. 45-57.
TEZANOS, J. F. COTARELO, R. DE BLAS, A. (ed.) (1989): *La transición democrática española*, Madrid, Sistema.
VIDAL BNEYTO, J. (1977): *Del franquismo a una democracia de clase*, Madrid, Akal.

TRAGEDIA Y VERDAD DE ANTONIO GRAMSCI

Francisco FERNÁNDEZ BUEY*

Hace algunos años que Antonio Gramsci se convirtió en el pensador italiano más repetidamente citado en las publicaciones mundiales de humanidades y ciencias sociales. Sin duda esto se debe al gran interés que han despertado en muchos países del mundo dos colecciones de escritos suyos: los treinta y tres cuadernos que redactó durante el largo período carcelario al que fue condenado por el fascismo mussoliniano y el más de medio millar de cartas que, desde aquellas prisiones, envió a familiares y amigos entre 1926 y 1937.

Antes de ser detenido y encarcelado, entre el comienzo de la primera guerra mundial y 1926, Antonio Gramsci había desarrollado una intensa actividad como crítico de la cultura y hombre político revolucionario en Turín, Moscú, Viena y Roma. Testimonio de aquella vida de febril dedicación a la causa del comunismo, en una Europa que se debatía entre la guerra y la revolución, son los seis volúmenes en que han sido agrupados los escritos gramscianos de esa época. En 1921, cuando

*Catedrático de Universidad. Miembro del Consejo de Redacción de la Revista "Mientras Tanto".

se fundó el partido comunista de Italia, Antonio Gramsci era conocido como teórico de los consejos de fábrica torineses que habían llegado a ocupar por algún tiempo las instalaciones de la empresa FIAT.

Entre 1919 y 1922 Gramsci escribió un considerable número de piezas políticas notables en los periódicos socialistas y comunistas de la época, en *La città futura*, en *Avanti*, en *Il grido del popolo* y, sobre todo, en *L'Ordine Nuovo*, semanario del que fue animador y director. En *L'Ordine Nuovo* semanal Gramsci hizo un periodismo político nuevo: informado, culto, polémico y veraz a la vez; un periodismo político que fue apreciado no sólo en los medios socialistas, sino también entre liberales y libertarios de Turín. La fama de *L'Ordine Nuovo* llegó a España, donde Joaquín Maurín escribía ya sobre Gramsci por aquellos años.

Aquel Gramsci joven, muy espontáneo en la consideración de la actividad política, acusado de bergsoniano, de soreliano y de voluntarista por los propios compañeros de entonces, idealista en lo moral, duro crítico de los sindicatos existentes como parte de la cultura establecida, fue uno de los redescubrimientos del movimiento juvenil antiautoritario europeo a finales de la década de los sesenta. Y se comprende. Pues algunos de los escritos gramscianos de aquellos años tienen la fuerza político-moral y la calidad literaria de las mejores cosas del joven Lukács o del joven Korsch, por mencionar a dos de los más apreciados teóricos marxistas de los años de entreguerras, tantas veces citados también por los jóvenes del 68. En una carta escrita a Giuseppe Prezzolini el 25 de junio de 1920, Piero Gobetti ha dejado este sugestivo retrato del joven Gramsci teórico de los consejos de fábrica:

"Gramsci ha dividido su actividad entre los estudios y la propaganda política. Es curioso que se haya visto absorbido por la política cuando en la Universidad se contentaba con agudas y sutiles investigaciones de glotología [. . .]. Le animaba y le anima un gran fervor moral, un tanto desdeñoso y pesimista, por lo que cuando se habla con él por primera vez da la impresión de que tiene una visión escéptica de la vida [. . .].

Intransigente, hombre que toma partido, a veces de forma casi feroz, es crítico también con los propios compañeros, y no por polemizar en lo personal o en lo cultural, sino por una insaciable necesidad de ser sincero".

El joven Gramsci, que había interpretado los acontecimientos del octubre ruso de 1917 como una revolución contra *El capital* de Marx, intuyó varias de las contradicciones por las que estaba pasando la construcción del socialismo en la Unión Soviética ya al inicio de los años veinte; contradicciones que luego, con el tiempo, han resultado decisivas a la hora de explicar la crisis de aquel sistema. La interpretación gramsciana de la revolución rusa como una rebelión inevitable y voluntarista, que, contra las apariencias, entra en conflicto con las previsiones del primer volumen de *El capital,* fue tan atípica como sugerente y, en el fondo, acertada. Gramsci, que no pudo conocer la evolución de las opiniones del viejo Marx sobre Rusia, ha sido uno de los primeros comunistas en darse cuenta de la dimensión del problema político-social implicado por una situación completamente nueva en la historia de la humanidad, a saber: la situación de un proletariado que no tenía apenas nada que llevarse a la boca y que, sin embargo, resultó ser hegemónico en el proceso revolucionario abierto por la guerra mundial; la situación paradójica, en suma, de un proletariado que nada tiene excepto, nominalmente, el poder político. Una contradicción histórica esta que quizá sólo resulta de verdad comprensible cuando se la analiza en términos parecidos a los que utilizaron Walter Benjamín y Bertolt Brecht al hablar de la Unión Soviética de entonces como de un "pez cornudo".

La pregunta interesante, que vale la pena hacerse hoy en día, en una situación psicosociológica tan cambiada –cuando ya hay quien va diciendo por ahí que de la historia comunista no quedará ni rastro– es ésta: ¿por qué motivos un hombre sensible y crítico como Gramsci, que se daba cuenta de las contradicciones internas de aquel sistema surgido de la Revolución de Octubre, no sólo despreció la argumentación socialdemócrata de la época (según la cual el atraso económico de Rusia

hacía inviable el triunfo de la revolución socialista allí), sino que, además, exaltó aquella revolución, la revolución contra *El capital* (con sus contradicciones incluidas), ateniéndose al hecho de que ésta expresaba el anhelo de un orden nuevo que brota de los de abajo, de los asalariados explotados aliados con los campesinos pobres? ¿Por qué, en definitiva, prefirió Gramsci aquel "pez cornudo" al viejo orden capitalista, en sus diferentes formas, existente en otros países de Europa? La pregunta no es gratuita. Tiene una connotación singular para los más jóvenes, pues, sin una respuesta cumplida y racional de la misma, podría parecer que, en efecto, la historia del movimiento comunista moderno no ha sido otra cosa que una equivocación integral, en la que los hombres (incluido Gramsci) habrían caído sólo por ignorancia o sólo por maldad.

Hay que reconocer que una pregunta así tiene mucho que ver con el cambio de los tiempos. Los tiempos en que los jóvenes rebeldes europeos redescubrían al joven Gramsci consejista pasaron ya. Y es natural que ahora, en los malos tiempos que corren, en estos tiempos en los que el mundo parece caminar, a la inversa, desde la contrarrevolución cultural y política hacia las nuevas guerras interétnicas, se recuerde, de manera particular, no a aquel Gramsci joven e idealista, sino al Gramsci maduro que, en su tragedia, encaja reflexivamente la derrota de la revolución proletaria en la Europa central y occidental. No en balde el crítico e historiador británico del arte, John Beger, nos proponía hace poco tiempo, en una excelente colección de ensayos titulada *El sentido de la vista*, el ejercicio sugestivo de pensar un marxismo trágico en el que, por así decirlo, Marx se pone a leer a Leopardi sin perder por ello la pasión que le llevó a escribir la onceava tesis sobre Feuerbach.

Se podría decir que en los tiempos que corren tiene más sentido que nunca una reflexión acerca de la tragedia del hombre Gramsci, de una tragedia que sustancia muy bien la más general tragedia del movimiento comunista moderno, la de los revolucionarios sin revolución. Poner el acento en la tragedia del hombre Gramsci y reflexionar sobre ella no tiene por qué implicar necesariamente invertir por completo el opti-

mismo histórico que fue característico de todos los marxismos para reemplazarlo por una visión sólo pesimista de la historia y de la vida de los hombres en sociedad; más bien significa atenerse a lo que fue el punto de vista íntimo del propio Gramsci, el cual consideraba que "optimismo" y "pesimismo" son simples estados de ánimo transitorios, insuficientes, por tanto, para caracterizar la estructura profunda de ese centro de anudamiento de relaciones múltiples que es el individuo humano. Significa, sobre todo, repensar algunos cabos sueltos de la vida y de la obra de Gramsci que, en las cartas escritas desde la cárcel, aparecen tentativamente, o como mera sospecha, y que hoy, a la luz de las nuevas preocupaciones de las gentes que siguen manteniendo la idealidad emancipatoria, cobran, por así decirlo, otra dimensión.

Desde esta perspectiva de ahora, que pone el acento en la idea del comunismo como horizonte y en la necesidad de revolucionarizar la vida cotidiana empezando por las relaciones interpersonales, ¿qué decir, por ejemplo, de aquel encuentro final, en la Formia de 1935, entre dos grandes del comunismo italiano de entreguerras, que además habían sido amigos y compartido el pan y la sal en el destierro de Ustica, represaliados ambos por el fascismo mussoliniano, el sardo Gramsci y el napolitano Bordiga, resuelto, por lo que sabemos a través del relato de Giuseppe Fiori, con un escueto "ciao Nino", "ciao Amadeo"? ¿Es eso todo lo que tienen que decirse en un momento así, después de tantos años de lucha en común y de tantos otros de no verse, dos personas cuya dignidad moral está más allá de toda duda y que habían sacrificado sus vidas a la construcción del hombre nuevo? Parece de toda evidencia que es desde la reflexión sobre situaciones así, tan repetidas en los años de la III Internacional –y que cuadran muy bien con la meditación de Brecht (en su poema dedicado "A los por nacer") sobre aquella generación de comunistas que "no pudieron ser amables" y que "contemplaban la naturaleza con impaciencia"– como se puede preconizar ahora, sin avergonzarse, la necesidad de una específica educación sentimental en el marco de la cultura socialista.

Gramsci intuyó en más de una ocasión el desierto de una

cultura politicista, la aridez de la actividad sólo política, la insatisfacción de una vida de revolucionario profesional que entrega todas las horas de su existencia a la causa del comunismo, sin tiempo restante para el cultivo de otras dimensiones de la personalidad, para mejorar moderadamente en las relaciones íntimas, cotidianas. También él vivió la tragedia del revolucionario saltafronteras que mira con impaciencia la naturaleza y que no puede ser amable en la agudización de la lucha entre las clases. Tal vez como ningún otro de los revolucionarios de su época sintió Gramsci el salto sin transición desde una concepción voluntarista de la negación del tiempo a la consideración de éste como mero pseudónimo de la vida misma.

Para hacerse una idea de lo que pudo llegar a representar en la cultura comunista de entonces este brechtiano "contemplar la naturaleza con impaciencia", tal vez lo más indicado sea comparar dos pasos de la correspondencia de Gramsci separados por poco más de un año. El 15 de agosto de 1925 escribe a Julia Schucht:

"Durante los últimos tiempos he danzado mucho, he visto parajes que, según dicen, son bellísimos, paisajes que, al parecer, son admirables, tan admirables que los extranjeros vienen de lejos para contemplarlos. Por ejemplo, he estado en Miramare, pero me ha parecido una errada fantasía de Carducci; las blancas torres se me presentaban como chimeneas acabadas de blanquear con argamasa; el mar tenía un color amarillo sucio porque los peones que construían un camino habían echado en él toneladas de detritus; el sol me dio la impresión de un calorífero fuera de estación".

Gramsci escribe esto en libertad, consciente de "haber perdido el gusto por la naturaleza" y de estar convirtiéndose en un "apático" por la vida sólo política que lleva y por el alejamiento de la mujer a la que ama. En cambio, el 15 de enero de 1927, confinado en Ustica después de la detención, a pesar del empeoramiento de la situación personal, de que Yulca sigue lejos y de los malos augurios inevitables, la mirada sobre la naturaleza es otra:

"Tenemos a nuestra disposición una hermosísima terraza desde la que admiramos el mar sin fin durante el día y un magnífico cielo por la noche. Como el cielo está limpio, sin los humos de la ciudad, podemos gozar estas maravillas con la máxima intensidad. Los colores del agua del mar y del firmamento son realmente extraordinarios por su variedad y por su profundidad: he visto arco iris únicos en su género".

El contraste es llamativo. La paciencia para la contemplación de la naturaleza llega, paradójicamente, cuando se ha perdido una libertad de movimientos que no permitía pararse ni en observaciones ni en descripciones de este tipo. De hecho las cartas escritas por Gramsci en Ustica son tal vez las más distendidas desde que dejara a Yulca en Moscú. En sus relaciones con Yulca, ya antes del encarcelamiento, atribuyó a veces las dificultades de comunicación, la incomunicación, o la complicación de las relaciones personales, a su propia contención sentimental, aludiendo incluso, humorísticamente, al viejo tópico regionalista del sardo que es como una isla en la isla. Pero Gramsci sabía que esas complicaciones sentimentales iban de la mano con el empobrecimiento que representa la dedicación exclusiva a la política, aún cuando ésta intenta ser ética de lo colectivo, y no parodia de la participación ciudadana. Mientras conservó el humor para la autoironía fresca, Gramsci escribió no pocas bromas sobre la vida del revolucionario profesional, por ejemplo, desde Viena en 1924. Luego, en la prisión de Turi de Bari, otros profesionales de la política, la enfermedad y la "carcelitis" contribuirían a agriarle aquel humor que en 1924 le permitía todavía celebrar el año nuevo "riéndonos de todos y de todo, con excepción, por supuesto, de las cosas serias, que de, todas formas, son ya muy pocas en este mundo grande y terrible".

Espero no ser demasiado unilateral si digo ahora, teniendo in mente este tema de la relación entre mundo de la política y mundo de los sentimientos, que las *Cartas de la cárcel* son, tal vez, la más directa y efectiva introducción a la obra del Gramsci pensador y hombre de acción, de un Gramsci que, mientras tanto, se ha ido convirtiendo en un clásico de la filo-

sofía política. Hablo de introducción pensando sobre todo en las personas que no han llegado a conocer aquella "moda Gramsci", tan vinculada al fenómeno del "eurocomunismo", que se produjo en España inmediatamente después de la muerte de Franco.

Las *Cartas de la cárcel* son una parte de la correspondencia conocida de Antonio Gramsci; si exceptuamos unas pocas misivas políticas escritas desde Viena y Roma en 1924-1926, la parte más importante de la correspondencia gramsciana tanto cuantitativa como sustantivamente. Cuando se publicaron por primera vez, diez años después de la muerte de Gramsci y dos años después del final de la segunda guerra mundial, la expectación ante el contenido de las mismas era grande, y el elogio con el que fueron acogidas, unánime. Benedetto Croce, el entonces induscutido patriarca de la cultura italiana, tan alejado políticamente de Gramsci, llegó a escribir que las cartas hacían de Gramsci "uno de los nuestros", con lo que llamaba la atención de los intelectuales contemporáneos acerca del altísimo contenido ético y literario de aquella correspondencia.

Esta opinión de Croce ha sido repetida en Italia muchas veces, últimamente por Bobbio y por Garin. Y hay motivos para ello. Desde 1947, fecha en la que se publicó aquella primera edición que incluía 218 cartas, han sido dadas a conocer otras muchas. Las ediciones más recientes de las *Lettere dal carcere* contienen ya medio millar largo. Y a medida que pasa el tiempo, cuando lo que fue privado puede hacerse público con el consentimiento de los familiares, hemos ido conociendo, a través de esta correspondencia, aspectos que todavía en 1947 quedaban ensombrecidos por alusiones en las que se entrecruzan la disidencia política y el malestar afectivo con las angustias y preocupaciones por un proceso tuberculoso que acabaría matando a nuestro personaje.

Ahora, gracias a la publicación durante la última década (por Antonio A. Santucci, Giuseppe Fiori, Mimma Paulesu Quercioli y Valentino Gerratana) de algunas cartas íntimas que la familia no había hecho públicas y, sobre todo, gracias a la edición reciente en Italia (por Aldo Natoli y Valentino Gerratana) de la correspondencia que su cuñada, Tatiana

Schucht, mantuvo con él o con terceras personas (el economista Piero Sraffa, principalmente) conocemos con todo detalle no sólo la tragedia de aquel hombre en la cárcel, sino también las dimensiones de la misma (incluido el sufrimiento de Julia, su compañera rusa, y de Tatiana, mujeres de las que, habiendo sido, como lo fueron, la última atadura de Gramsci con el mundo, apenas se sabía hasta hace poco otra cosa que el nombre).

El centenario del nacimiento que conmemoramos este año es una buena ocasión para ir más allá de la imagen que en 1947 se tenía del mártir antifascista muerto en las cárceles de Mussolini. Ir más allá, no, claro está, para ensombrecer, o romper caprichosamente, esta imagen que tiene tantos visos de verosimilitud (y que se seguirá manteniendo cuando haya pasado la necesidad de instrumentalizar políticamente al personaje), sino para añadir otros elementos que, al complicar la ya conocida contradictoriedad interna del personaje, lo engrandecen en cierto modo a él y nos hacen pensar a nosotros, una vez más, que la tragedia del hombre, del individuo hombre, no cabe ni siquiera en el mejor de los clichés.

En efecto, el conjunto de la correspondencia ahora conocida, ya considerable, nos presenta a un Gramsci siempre en polémica con el tipo de separación entre lo público y lo privado que es típico de la cultura burguesa. El espíritu de la rebelión se mantuvo en él para convertirse en espíritu de la resistencia.

El Gramsci de los últimos años de cárcel, tal como se nos muestra en las cartas a Julia y Tatiana Schucht, parece un hombre cuyo estado de ánimo oscila entre "el lobo sentimental" y "el oso de las cavernas", para decirlo con dos expresiones que él mismo empleó mucho. En la presentación de la traducción castellana (Barcelona, Crítica, 1990) de las Cartas a Yulca Schucht, he escrito que de esta correspondencia sale un Gramsci sugestivo y conmovedor en sus contradicciones y ambigüedades: volitivo, polémico, puntilloso, con una punta de pedantería autoconsciente, con gran capacidad para el autoanálisis, desconfiado hasta la neurosis, sentimentalmente contenido, pero que intenta al mismo tiempo rehacer el mundo primitivo de los sentimientos propios para adaptar este

mundo al de una violinista rusa a la que ama y al de una profesora de ciencias naturales, hermana de la anterior, que fue casi su único contacto con el mundo exterior durante diez años largos.

A través de esta correspondencia, en páginas a veces bellísimas que conmueven hasta la formación del nudo en la garganta, nos encontramos con la siempre vieja y nueva dignidad del hombre que acepta peligros y persecución, hasta la muerte, por un ideal (éste fue el principal aspecto de las *Lettere* subrayado por Croce, con razón). Damos ahí con la veracidad del intelectual que sigue pensando con la propia cabeza en las condiciones más adversas, aislado en la cárcel y orientándose parcialmente contra los propios amigos comunistas cuya línea política ya no aceptó nunca desde 1929. Nos impresionamos con la autenticidad del varón que, en 1932, convencido de que aún habrá de estar muchos años más en la cárcel y consciente del deterioro que ésta le está produciendo, comunica a la cuñada su decisión de dejar a Julia, su compañera (con dos hijos suyos, tan sola como él y enferma en Moscú) en libertad, sugiriéndole que rompa los lazos sentimentales con aquel "lobo sentimental" condenado a veinte años de cárcel, pero que, con el triste bagaje de la educación sentimental de los varones de entonces (¿y de siempre?) no encuentra las palabras adecuadas para expresar, sin herir, lo que siente, y se va ovillando en un mar de sospechas y de confusiones que tornó su humor, antaño alegre, en sarcasmo irascible, o en irritabilidad multiplicada, además, por el dolor y por el sufrimiento que le producen la enfermedad.

En esta correspondencia de Gramsci hallamos también el desesperado intento del padre que apenas conoce a sus dos hijos por influir en la educación de los mismos, desde lejos, tratando de salvar la censura carcelaria, buscando desesperadamente las palabras para anudar lazos con dos niños que se están formando, en la URSS de los inicios del stalinismo, en una cultura muy distinta de la que él mismo había aprendido en la isla de Cerdeña a principios de siglo.

En las *Cartas de la cárcel* descubrimos, por último, luminosas indicaciones para entender pasos polémicos de las notas

teóricas contenidas en los *Cuadernos* y para explicar la evolución del programa intelectual de Gramsci en aquel tremendo laboratorio de las ideas que trató de construir en la cárcel de Turi de Bari y en la clínica de Formia. Por ellas sabemos, por ejemplo, la dificultad que Gramsci tenía para trabajar "desinteresadamente" en la acepción que el término suele tomar en la vida académico-científica.

Es cierto que en una célebre carta a la cuñada, en la que comunica su plan de estudios en la cárcel, Gramsci manifestó precisamente la intención de aprovechar la circunstancia desfavorable para hacer algo intelectualmente *für ewig*. Pero no por ello deja de ser una ingenuidad tomarse esa declaración al pie de la letra. En la alusión a Pascoli (y a Goethe) que la acompaña hay, sin duda, una nota de humor negro, de autoironía sobre el propio destino, a la que nuestro hombre era muy aficionado.

Por lo demás, el estilo de Gramsci, el talante de Gramsci, no era el del estudioso desinteresado que se pone a escribir "para siempre", para la eternidad, sino que era más bien el propio de un hombre polémico, que ama el discurso dialógico. En una carta menos citada que la anterior pero, en mi opinión, más representativa de un carácter polémico ya observado por Gobetti y que se acentuaría en la cárcel, el propio Gramsci lo ha escrito redondo:

"Toda mi formación intelectual ha sido de tipo polémico. El pensar desinteresadamente me es difícil, quiero decir el estudio por el estudio. Sólo a veces, pero muy raramente, me ha ocurrido meterme en un determinado tipo de reflexiones y encontrar, por así decirlo, en las cosas en sí el interés para dedicarse a su análisis. Ordinariamente me es necesario ponerme en un punto de vista dialógico o dialéctico, pues en otro caso no siento ningún estímulo intelectual. No me gusta tirar piedras al vacío, quiero sentir un interlocutor o un adversario concreto. Incluso en la relación familiar quiero dialogar".

Es la suma de este talante dialógico, polémico, y de un estilo tan veraz como directo lo que, si hay suerte, puede hacer de Gramsci una de las lecturas de interés para los jóvenes de

los próximos años. Se ha dicho a veces en estos últimos tiempos que el gramscismo es el marxismo del final del siglo XX. Es posible que así sea. Y uno compartiría la afirmación si no fuera por las reticencias que obligatoriamente producen hoy en día frases que recuerdan otras que dieron lugar a dogmatismos. Lo seguro, en cualquier caso, es que los cuadernos y las cartas de la cárcel quedarán en la historia del pensamiento como un documento, veraz en el concepto, auténtico en la forma, de la ética de la resistencia. Gramsci selló este documento con palabras escritas a la madre:

"Nunca hablo del aspecto negativo de mi vida, ante todo porque no quiero ser objeto de compasión. He sido un combatiente que no ha tenido suerte en la lucha inmediata, y los combatientes no pueden ni deben ser compadecidos cuando han luchado no empujados por la obligación sino por haberlo querido ellos mismos así, con plena conciencia".

Cuando Gramsci escribió eso eran tiempos difíciles para los partidarios de la igualdad social que, además, luchaban por ella; tiempos de los que Bertolt Brecht dejó dicho a los por nacer que, en ellos, "no pudimos ser amables". Sin duda, se refería Brecht a los espíritus moralmente fuertes que animaron la ética de la resistencia a la barbarie en los años treinta. Y en este sentido la reflexión de Brecht vale también para Gramsci. Fue Togliatti, quien al forjar la imagen del mártir antifascista, recordó esta negativa de Gramsci a ser objeto de compasión, y quien, en algún momento, opuso esta imagen del héroe (que no quiere ser compadecido y que se resiste a solicitar cualquier medida de gracia del dictador) a la del otro fundador del partido comunista de Italia, Amadeo Bordiga, quien por aquellas fechas en las que Gramsci agonizaba ejercía de ingeniero después de haber abandonado toda actividad política.

Y es comprensible que Gramsci no quisiera ser objeto de compasión. Los hombres que se consideran fuertes –y hay muchas cartas de él que hablan en tal sentido– no suelen hacer mucho aprecio de la piedad cuando el objeto de consideración son ellos mismos. Y menos cuando escriben a la madre

desde la cárcel. Pero el hombre Gramsci, minado por la enfermedad, y confuso a veces por los efectos de la "carcelitis", no siempre pudo componer la figura como lo hace en esa carta a la madre. En otras cartas dirigidas a Tatiana Schucht, la persona que tenía más cerca, fuera de la cárcel, la que, por tanto, más podía hacer por él en aquellas circunstancias, no sólo se quejó amargamente de su suerte, de aquel destino trágico suyo, sino que a veces llegó a acusar a su corresponsal, injustamente, de no entender lo que él estaba sufriendo por la enfermedad y por la soledad, sentimental y política. Por suerte para quienes le conocieron y le trataron, el Gramsci íntimo no era sólo rigor moral y sarcasmo apasionado; fue también una persona a veces tierna y desvalida, aunque, eso sí, seguía parapetándose, como durante su infancia en la isla, "tras una máscara de dureza o una sonrisa irónica". Tal vez por ello, a pesar de ser, como somos, gentes de otra época, gentes para las que la noche oscura del fascismo es sólo recuerdo o temor, las cartas de la cárcel siguen haciendo en nosotros el efecto de la catarsis.

Querría terminar con otra pregunta: ¿tampoco ahora, en la nueva fase de la historia de Europa que nos ha tocado vivir, hay que compadecerse del hombre Gramsci? ¿Acaso hay que seguir oponiendo sin matices, como lo hizo Togliatti, sus palabras a la madre, su gesto heroico en la cárcel, a la contrafigura de Amadeo Bordiga?

Creo que la respuesta a esta pregunta tiene que ser negativa. Y no sólo porque ahora sabemos más acerca de la contradictoriedad del carácter de aquel Antonio Gramsci que escribe a la madre que no quiere compasión. Ni tampoco porque ahora sabemos también más acerca de los razonables motivos por los que Amadeo Bordiga (injustamente expulsado del partido comunista en 1930) quedó fuera de la política en los años treinta. Hay un motivo aún más fuerte que el mejor conocimiento que hoy tenemos de los protagonistas de aquella historia: la necesidad de reconsiderar a fondo lo que ha sido la educación sentimental, la relación entre sentimientos privados y razón política, en el movimiento comunista y, más en general, en la ya larga lucha de los humanos en favor de la emancipación.

10/XII/1991

LA CATEGORIZACION DE LO INDIVIDUAL EN GRAMSCI

Joaquín SEMPERE*

Se ha destacado poco, por lo que yo sé, una faceta del pensamiento filosófico de Antonio Gramsci que le confiere una rara peculiaridad entre los pensadores marxistas: su atención a lo individual y sus esbozos de conceptualización del tema. La sensibilidad de Gramsci por lo individual –y no sólo por lo individual humano sino también por los hechos individuales en el acaecer histórico-social, su mirada histórica y social que constantemente se detiene en lo individual y raramente salta a lo general olvidando lo particular concreto– es una constante en toda su obra, trátese de reflexiones políticas o de observaciones históricas en la esfera de lo lingüístico, lo literario, lo económico o lo político. Y a la vez su tensión intelectual le llevó a esbozar una tentativa de elaboración teórica que no por breve y meramente incoativa o programática tiene menos valor.

Manuel Sacristán destacó ya en su temprana panorámica filosófica publicada en 1958 en un suplemento de la Enciclopedia Espasa, bajo el rótulo de "La obra póstuma de Gramsci",

*Miembro del Consejo de Redacción de la Revista "Mientras Tanto".

el concepto de **centro de anudamiento**, calificándolo como "una de las respuestas doctrinales marxistas más precisas a la analítica existencial" (PM2, 190).[1] Vale la pena recoger aquí por extenso el fragmento de Gramsci –del cuaderno XXXIII– donse se enuncia y se define este concepto. "Todas las filosofías que han existido hasta ahora reproducen, según puede decirse, esta posición del catolicismo, o sea, conciben el hombre como individuo limitado a su individualidad, y el espríritu como esta individualidad. En este punto hay que reformar el concepto de hombre. Esto es, hay que concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en la cual, aunque la individualidad tiene la máxima importancia, no es el único elemento de necesaria consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta por varios elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) la naturaleza. Pero los elementos segundo y tercero no son tan sencillos como puede parecer. El individuo entra en relación con los demás hombres no por yuxtaposición, sino orgánicamente, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así tampoco entra el hombre en relación con la naturaleza de un modo simple, por el hecho de ser naturaleza él mismo, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Además: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, o sea corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. Por eso se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones de las cuales él es el centro de anudamiento. En este sentido el filósofo real es y no puede ser sino el político, esto es, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de las relaciones en las que interviene cada indivi-

[1] Las obras editadas de Sacristán se citan con las siglas PM (Panfletos y materiales, Editorial Icaria, Barcelona) seguidas de un número arábigo que indica el volumen, y otro que indica la página. Las citas de Gramsci remiten a la Antología, selección, traducción y notas de M. Sacristán, Siglo XXI, México, 1970, que se designa con la letra A seguida del número de páginas.

duo. Si la individualidad propia es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa entonces adquirir consciencia de tales relaciones, y modificarse la personalidad significa modificar el conjunto de esas relaciones" (A, 438).

Quisiera glosar algo más extensamente la valoración hecha por Sacristán de este concepto. No está de más recordar aquí la conocida, y justificada, acusación hecha por Sartre al marxismo, según la cual después de valorarlo como horizonte filosófico insuperable de la época le echa en cara su incapacidad para pensar lo individual. A modo de complemento y corolario de esta acusación, Sartre emprendió su "crítica de la razón dialéctica". Pues bien, como anticipándose a esta crítica, Gramsci hace, como hemos visto, una categórica afirmación del individuo: "la individualidad tiene la máxima importancia", y el primero de los elementos de que se compone "la humanidad que se refleja en cada individualidad" es "el individuo" mismo. Insisto en que no se trata de una mera declaración retórica, sino de un compromiso serio con la idea de que el individuo humano no es mero producto de su herencia genética, más la influencia del medio ambiente, más las causaciones histórico-sociales, sino punto de partida de iniciativas originales, creador de realidad nueva y, por tanto, irreductible a cualquier combinación de determinismos, por completa que sea. La irreductibilidad de lo individual humano es una constante de la reflexión del pensador sardo que puede rastrearse fácilmente en multitud de textos suyos, pero que se expresa en alguna ocasión también en forma filosófica explícita, como la siguiente, que pertenece al mismo cuaderno de la cárcel que el texto citado anteriormente: "¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo contestarla? La definición puede hallarse en el hombre mismo, o sea, en cada individuo. Pero ¿es correcta? En cada hombre puede hallarse lo que es cada 'hombre individual'. Pero no nos interesa lo que es cada hombre individual, lo cual, por lo demás, significa qué es cada hombre individual en cada momento singular. Si pensamos en ello veremos que al plantearnos la pregunta de qué es el hombre queremos decir: ¿qué puede llegar a ser el hombre? O sea, si el hombre puede

dominar su destino, puede 'hacerse', puede crearse una vida. Decimos, pues, que el hombre es un proceso, y precisamente el proceso de sus actos. Si pensamos en ello, veremos que la misma pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u 'objetiva'. Ha nacido porque hemos reflexionado acerca de nosotros mismos y acerca de los demás, y queremos saber, respecto de eso que hemos reflexionado y visto, qué somos y qué podemos llegar a ser, si somos, realmente y dentro de qué límites, 'forjadores de nosostros mismos', de nuestra vida, de nuestro destino. Y eso queremos saberlo 'hoy', en las condiciones dadas hoy, las de la vida 'de hoy', y no de una vida cualquiera y un hombre cualquiera" (A, 437).

Aquí la individualidad humana aparece no sólo como irreductible a la suma de los determinismos, sino además como tarea, como tarea práctica, como hacerse uno mismo. La respuesta marxista a la analítica existencial aquí resulta obvia. Gramsci, por intuición propia y sin aparente conocimiento de la problemática existencialista que flota en el ambiente, plantea con claridad una noción no estática ni esencialista del ser humano, sino dinámica y práctica, o praxeológica si se prefiere. Pero a diferencia de la noción existencialista de la libertad como hueco, como vacío, como Nada, como carencia de determinaciones naturales y sociales, Gramsci ve la libertad como algo "encarnado" y dialécticamente vinculado a esas determinaciones. En un texto inédito de Sacristán de 1963 sobre la libertad se caracteriza la concepción existencialista con suma precisión y brevedad: "El existencialismo heideggeriano ve en la angustia existencial un temple o estado de ánimo en el cual el individuo anula en su consciencia todo el contenido cultural y social que le ha alimentado, los lugares comunes, las ideas públicas, incluyendo los conceptos científicos, para encontrarse al final un vacío que sería el momento de la libertad". La libertad gramsciana no es esa libertad del vacío, sino la iniciativa que brota del núcleo de la persona, tomando impulso del trampolín que en cada caso y en cada momento son las determinaciones naturales y sociales, que a su vez tampoco son inmutables ni ajenas a la eficacia transformadora del individuo, el cual las puede modificar, y las debe modificar si quiere modificarse a sí mismo.

En el presente contexto me interesa ante todo subrayar la originalidad y fecundidad potencial de la formulación gramsciana del tema de la libertad individual, porque creo que ilumina una de las facetas del concepto de hegemonía de particular interés para nuestro momento histórico.

Llama la atención que a lo largo de toda su obra aparezca y reaparezca, una y otra vez, lo que puede llamarse el "voluntarismo" gramsciano, tanto en los escritos juveniles más idealistas como en los de la madurez, más configurados por su peculiar asimilación del pensamiento de Marx. Frente al fatalismo, frente a la resignación ante la supuesta objetividad de la evolución social que conduce a la pasividad política (su constante caballo de batalla contra el reformismo socialista), su "instinto de la rebeldía" le empuja a abrazar la firme creencia en la capacidad humana individual para influir en el curso de las cosas. Esta capacidad es ante todo capacidad para influir en uno mismo, para autoeducarse, para configurar la propia personalidad. "La cultura –dice en 1916, a sus 25 años de edad– es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia (. . .)" (A, 15). Ya por aquellas fechas asociaba Gramsci el socialismo con proyecto de autoeducación, que en el fondo es esfuerzo para sacar de uno mismo lo más y lo mejor de las potencialidades humanas que llevamos dentro. "La máxima jurídica que (los socialistas) quieren realizar es: *posibilidad de realización íntegra de la personalidad humana, reconocida a todos los ciudadanos*" (A, 22). En esta máxima es tan importante la declaración propiamente socialista de universalismo como el impulso moral que alienta en la primera parte de la frase.

El tema de la disciplina es recurrente en Gramsci y llamativamente lo es en muchos de sus artículos políticos, en los que afirma una y otra vez que la adquisición por el proletariado de un punto de vista propio y de una iniciativa autónoma de clase tiene como condición previa la disciplina, que en Gramsci se enuncia no como disciplina externa, impuesta, sino como disciplina interna o libremente aceptada, como autodisciplina. (Tampoco se trata, sin embargo, de caricaturizar a

Gramsci como puro moralista. Su visión del papel activo del partido comunista y de la dictadura del proletariado sobre los miembros "menos conscientes" de la clase obrera indica que para él la hegemonía no está desligada del momento del poder o coacción; que su punto de vista no es puramente ético, sino si acaso ético-jurídico.) "La masa obrera –dice en 1919 en *L'Ordine Nuovo*– tiene que prepararse efectivamente para conseguir el pleno dominio de sí misma, y el primer paso por ese camino consiste en disciplinarse lo más sólidamente en la fábrica, de un modo autónomo y libre" (A, 64). La masa va pasando "de caos-pueblo a entidad de pensamiento cada vez más ordenado, y cada vez es más consciente de su potencia, de su capacidad de hacerse con la responsabilidad social, de convertirse en árbitro de sus propios destinos" (A, 35-36). En el tema de la disciplina, del orden –uno de los *leit-motive* de Gramsci, junto con el del tiempo, como destaca Sacristán–, vemos una aproximación de la dialéctica entre individuo y grupo. El individuo se autoeduca pero no en soledad sino en una agregación social significativa, la agregación de clase, que le confiere una misión en la sociedad, la de luchar contra la explotación, la miseria y la disgregación personal. Es la autoeducación a través de una disciplina guiada por los valores de clase de los trabajadores, clase tendencialmente universal por el lugar central que ocupa en la sociedad como productora de los bienes que hacen posible la vida. La centralidad del trabajo es el soporte sobre el cual la clase obrera puede eregir su superioridad ético-política.

Pero ¿cómo se articulan individuo y grupo, individuo y clase? En un artículo de 1918 en el *Avanti*! hay una magistral descripción de la dialéctica entre determinación social e iniciativa individual. Empieza con una muy plausible explicación de como las leyes (o "pseudo-leyes") sociales resultan de las interacciones entre los individuos y de la causación bio-socio-psicológica de lo que podríamos llamar mentalidad media en una muchedumbre, explicación que taparía la boca a más de un individualista metodológico de nuestros días: "¿Por qué la mayoría de los individuos realiza sólo determinados actos? Porque los individuos no tienen más objetivo social que

la conservación de su propia integridad fisiológica y moral: por eso se adaptan a las circunstancias, repiten mecánicamente algunos gestos que, por experiencia propia o por la educación recibida (resultado de la experiencia ajena), han resultado adecuados para conseguir el fin deseado: poder vivir. Este parecido de los actos de la mayoría produce también una analogía de efectos, da a la actividad económica cierta estructura: así nace el concepto de ley". Una vacilación epistemológica asoma unas líneas más adelante, cuando estas "leyes" son denominadas "pseudo-leyes". Pero esto no quita valor a la observación. Adviértanse, entre otras muchas afirmaciones agudas, dos muy notables. La primera es la falta de reduccionismo "materialista" en la observación de que lo que el individuo aspira a conservar no es sólo su integridad fisiológica, sino también su integridad moral. La segunda es el punto de vista genético respecto de las estructuras y las leyes sociales, que aparecen como algo vivo y dinámico, como resultante de movimientos individuales que se combinan en regularidades, retroalimentando dialécticamente las conductas individuales. En esto Gramsci es claramente la antítesis de tanto estructuralismo metafísico que ha esterilizado buena parte del pensamiento marxista. Pero inmediatamente de esta génesis de la estructura y la ley, el texto sigue así: "Sólo la persecución de una finalidad superior corroe esta adaptación al ambiente: si el objetivo humano no es ya el puro vivir, sino un vivir cualificado, se realizan esfuerzos mayores y, según la difusión de ese objetivo humano superior, se consigue transformar el ambiente, se instauran jerarquías nuevas, distintas de las existentes para regular las relaciones entre los individuos y el Estado, tendentes a ponerse permanentemente en el lugar de ésas para realizar ampliamente el fin humano superior".

"El que entienda esas pseudo-leyes como algo absoluto, ajeno a las voluntades singulares, y no como una adaptación psicológica al ambiente, debida a la debilidad de los individuos (a su falta de organización y, por tanto, a la incertidumbre acerca del futuro), no podría imaginar que la psicología sea capaz de cambio y que la debilidad pueda transformarse en fuerza. Y, sin embargo, eso es lo que ocurre, y entonces se

quiebra la ley, la pseudo-ley. Los individuos salen de su soledad y se asocian. Pero, ¿cómo procede ese proceso asociativo? Tampoco es posible entenderlo corrientemente, sino según el inadecuado esquema de la ley absoluta, de la normalidad, y entonces, cuando por lentitud del ingenio o a causa del prejuicio, la ley no salta en seguida a la vista, se juzga y decreta: utopistas, utopistas" (A, 46-47).

Este voluntarismo de la individualidad será una constante de nuestro autor que forma un hilo ininterrumpido de su pensamiento hasta la plena madurez. Pero no se trata de un voluntarismo de la libertad arbitraria, absolutamente creadora *ex nihilo.* Para que la voluntad individual pueda incardinarse transformadoramente en lo real y asociarse con otras voluntades hace falta un conjunto de circunstancias, que se resumen en la caducidad del orden social viejo y la aparición en su mismo seno de los gérmenes de un orden social nuevo. Sólo en momentos de transición de un orden a otro es posible la formación de una colectividad transformadora. "La colectividad tiene que entenderse como producto de una elaboración de la voluntad y el pensamiento colectivos, conseguida a través del esfuerzo individual concreto, y no por un proceso fatal ajeno a los individuos: de aquí la necesidad de la disciplina interior, y no sólo de la disciplina externa y mecánica" (A, 297). Gramsci daba mucha importancia a esas rupturas de la "normalidad" en que la "pseudo-ley" deja de funcionar con inexorable regularidad. Recuérdense sus análisis de los efectos psicológicos y sociales de la guerra, que concentra a los trabajadores en las trincheras, que conecta a los obreros y campesinos llegados de todos los rincones de Italia, que los pone frente a frente con la muerte y los horrores de la guerra. La sacudida de la guerra dio sus frutos: el nacimiento de un movimiento revolucionario de masas y de un partido comunista. Pero se saldó con una derrota, en Italia y fuera de Italia, en Occidente pero también en Rusia. Desde entonces, la tarea intelectual de Gramsci consistió, entre otras cosas, en escudriñar —en las duras condiciones de las cárceles fascistas— las evoluciones sociales, económicas y culturales para descubrir en ellas los esbozos de un orden nuevo, humanamente superior,

a fin de que la subjetividad colectivamente organizada fuera capaz de intervenir creativamente en el curso de las cosas.

La elaboración gramsciana del tema del individuo tiene, a mi parecer, un enorme interés en el mundo de hoy. ¿Por qué? Porque ofrece una alternativa a lo que yo considero el paradigma social y espiritual dominante en la civilización capitalista: lo que Macpherson ha llamado el *individualismo posesivo*. Paradójicamente, este paradigma ha dado como resultado la coexistencia de un individualismo exasperado, tanto en la vida cotidiana como en los comportamientos económicos en general, con un conformismo de masas que tiene sólidas bases en el uso de ciertas técnicas (como la televisión), en la enorme concentración de poder económico y en la mercantilización generalizada.

En esta época de nueva derrota de la izquierda transformadora ante un neoliberalismo avasallador, se multiplican y se magnifican los factores de alienación en el concreto y preciso sentido marxiano de la palabra: el dominio sobre los seres humanos de fuerzas impersonales generadas por la propia acción de éstos pero que escapan a su control consciente. La implantación máximamente efectiva de un mercado mundial, la movilidad de los capitales y la existencia de unos pocos centros de poder político, tecnológico, financiero y militar que garantizan esta nueva estructuración del mundo desarma y paraliza a las fuerzas antagónicas que luchan por la emancipación humana. Pero sean cuáles sean los motivos que alimentan el pesimismo de la inteligencia, parece que en el plano de los valores, la izquierda —liberada afortunadamente de la hipoteca moral que representaba la existencia de un socialismo totalitario en el Este— se ofrece, o debe ofrecerse, como la más coherente defensora de una nueva reivindicación de la libertad individual, no desde un individualismo posesivo insolidario, sino desde una concepción solidaria y social, comunitarista, desde lo que algunos cristianos han llamado "personalismo".

En la lucha contra la hoy avasalladora hegemonía neoliberal, éste será, creo, un frente fundamental para crear las bases de otra civilización. Suponiendo que sea posible, Gramsci nos ofrece, en este como en otros tantos temas, un rico y sugerente punto de partida.

III

GRAMSCI Y LA REESTRUCTURACIÓN DEL CAPITALISMO

UNA LECTURA DE *AMERICANISMO Y FORDISMO* DE ANTONIO GRAMSCI

Juan-Ramón CAPELLA*

INTRODUCCION

Para alguien con afición a la lectura de los *Quaderni* de Antonio Gramsci, la de las páginas que componen *Americanismo y fordismo* no deja de plantear ciertas dificultades. A la admiración que habitualmente suscita aún hoy la fuerza del pensamiento de Gramsci, que puede llegar a ser particularmente intensa en este caso, se añade precisamente aquí un sentimiento contrapuesto, distinto, que impone cierto distanciamiento en el lector y señala inmediatamente la necesidad de realizar una evaluación crítica del texto al mismo tiempo admirado. Explicar esta contraposición sentimental —así manifestada, en las emociones inmediatas, como reveladoras de nudos teoréticos— es el objeto de estas líneas, las cuales no pueden componer más que *una lectura*, esto es, una interpre-

---

*Catedrático de Universidad y miembro del Consejo de Redacción de la Revista "Mientras Tanto".

Dedico este trabajo a Paco Fernández Buey.

tación esencialmente diacrónica, desde la problemática del presente.

Es un lugar común entre los estudiosos que *Americanismo y fordismo* contiene entre otros un elemento anticipatorio. Gramsci va a descubrir acertadamente rasgos destacados de un período del siglo XX justamente en el momento en que ese período se abre. La lectura de hoy lo contempla ya cerrado. Debe declararse ante todo el triple sello que le pone fin: 1) la crisis del "Estado del Bienestar", saldada con la reducción a mínimos de los márgenes de la actividad de éste, según unos, o con su conversión en mero "Estado intervencionista"; 2) la tercera revolución industrial, con tecnologías que reducen el tiempo de trabajo necesario para la producción de bienes; 3) la apertura de una gran crisis ecológico-social, no resuelta.

El lector percibe en seguida ciertas oscilaciones en el punto de vista desde el que se escriben los textos sobre *Americanismo y fordismo*. Estas oscilaciones se explican sólo en parte por la discontinuidad de la redacción, realizada al hilo de lecturas y en momentos muy distintos,[2] y también, en parte, por tratar una serie de problemas "cuyas resoluciones se intentan y se plantean en las condiciones contradictorias de la sociedad moderna", por decirlo con palabras de Gramsci. Pero eso no lo explica todo. A mi modo de ver, la autocensura del escribir carcelario impide la manifestación clara de las *distintas* preocupaciones del autor, que permanecen casi sumergidas, responsables principales de la oscilación de puntos de vista.

LOS TRASFONDOS

Una de las preocupaciones de Gramsci la constituye la política de industrialización de la Unión Soviética. El epígrafe "Racionalización de la producción y del trabajo" permite

[2] Como es sabido, *Americanismo y fordismo* está integrado por un conjunto de apuntes realizados principalmente en 1929-1932 y redactados de nuevo en 1933-34, o antes: así, el importante apunte dedicado a la autarquía financiera de la industria es de 1929-30; alguno de los temas es objeto de una tercera redacción.

comprender sus razones. Gramsci señala que la tendencia política representada por Trotski planteaba correctamente problemas (mediados los años veinte) respecto de esa industrialización, pero propugnaba soluciones prácticas profundamente equivocadas. Según Gramsci esta tendencia manifestaba el proyecto *insuficientemente racionalizado* de dar la primacía a la industrialización en la Unión Soviética.[3] Esta "racionalización insuficiente" se traducía en la propuesta de acelerar la implantación de la disciplina y el orden industriales y promover la correspondiente adecuación de las costumbres sociales *con métodos coercitivos* exteriores al proceso de producción, según un modelo militar. Gramsci creía que una política así solo podía dar lugar al bonapartismo,[4] y de ahí la necesidad de derrotarla políticamente, esto es, de superarla.

Si entendemos que la política aplicada por Stalin tras la derrota como grupo político de la tendencia encabezada por Trotski consistiría precisamente en eso (con la variante stajanovista, de emulación destajista apoyada coercitivamente por el Estado, en vez de los "ejércitos del trabajo" de Trotski), y que esa política condujo efectivamente al bonapartismo staliniano, se comprenderá el alcance de la posición de Gramsci. Éste, que en 1926 se había manifestado claramente contrario a la de Trotski, se opuso con energía no menor a los *métodos* burocráticos empleados para zanjar el problema político sin

---

[3] Esta no coincidía sin embargo con la propuesta política del "más vale poco y bueno" del último Lenin (en 1923), basada en un crecimiento económico mucho más lento, que no destruyera la comunidad de intereses de obreros y campesinos originada en 1917. Introducir en las cooperativas a la población campesina y realizar entre ella la labor cultural imprescindible exigiría en el mejor de los casos, según Lenin, uno o dos decenios, durante los cuales sólo se podría industrializar a partir del excedente y esperar la maduración revolucionaria de otros países.

[4] Vid. Cuaderno 22, S (11) (*Quaderni del Carcere* –por donde se cita–, III, p. 2164; Torino, Einaudi, 1977). Con "bonapartismo", o "cesarismo" (que Gramsci entendía como fórmulas polémico-ideológicas), se alude a una situación resultante del equilibrio entre clases sociales contrapuestas que conduce a un incremento de la autonomía del poder estatal, asumido en forma "arbitral" por una personalidad fuerte. Gramsci consideraba que el significado histórico del cesarismo podía ser regresivo o progresivo, en función de la historia concreta.

resolverlo materialmente en la III Internacional y en la Unión Soviética.[5]

La disidencia de Gramsci en este punto es central, pues toca un punto neurálgico de su innovadora concepción de las relaciones político-sociales: Trotski, y también Stalin, abordaron el problema de la industrialización soviética desde el punto de vista del *dominio* político de este proceso; Gramsci lo hace desde el punto de vista mucho más complejo de la *hegemonía*, de la búsqueda no ya de mero consenso político sino de identificación autónoma de la sociedad con un proyecto, capaz por tanto de materializar las condiciones metapolíticas sin las cuales este último se vuelve irrealizable. Es ésta *una* de sus preocupaciones en el análisis del americanismo, aunque, con referencia a los textos, es una preocupación que está en segundo plano.

Hay también *otra* distinta, cuya clave puede buscarse en ciertos pasajes de "Autarquía financiera de la industria",[6] que tiene la forma de un largo comentario de una idea de M. Fovel, en el que tanto al principio como al final se plantea la cuestión de si este autor, cuya biografía político-social traza de paso cuidadosamente, habla por sí mismo o expone ideas de "determinadas fuerzas económicas" –esto es, de la patronal industrial italiana. Pues lo que se examina es en realidad la idea de *pacto social* sobre la base del crecimiento económico para la modernización económico-social de Italia. Una modernización que, como señala inmediatamente Gramsci, es cre-

[5] Gramsci, en 1926, había enviado una carta a la Internacional –que Togliatti, delegado del PC italiano en Moscú, no entregó por considerarla contraproducente, según es bien sabido– en la que expresaba su profunda discrepancia respecto del *método* con el que se combatían las posiciones trotskistas (método que dejaba inalterada la cuestión del fondo). No se olvide que Gramsci consideraba correctas *las preocupaciones* de Trotski, y que en la cárcel solicitó permisos especiales para seguir la producción intelectual de éste de principios de los años treinta. La discrepancia de Gramsci en este asunto fue el telón de fondo del distanciamiento de sus relaciones con la dirección del PC italiano durante los años de la cárcel, alimentando en él la sospecha de que algunas imprudencias de ésta a su respecto –y no precisamente de Togliatti– fueran intencionadas. Vid. A. Natoli, *Antigone e il prigioniero*, Roma, Riuniti, 1990.

[6] Cuaderno 22, S 6.

cientemente incompatible con un Estado corporativo que además crea nuevas formas de acumulación parasitaria.[7] Gramsci considera pues la posibilidad de que las exigencias de la modernización italiana faciliten a los trabajadores posiciones más activas socialmente y conviertan al Estado fascista en un estorbo para los empresarios industriales.

De este trasfondo doble pero emparentado –se trata en ambos casos de modernización industrializadora– nacen las oscilaciones en los énfasis de los textos de *Americanismo y fordismo.* Que hay que leer además tomando en consideración el convencimiento gramsciano de que la época de los ataques por sorpresa, de los asaltos revolucionarios, había quedado cerrada (tal es su lectura estratégica de la política de *frente único* que había defendido junto a Lenin en la dirección de la III Internacional) y se entraba en una época definida con la metáfora de la "guerra de posiciones": una época de avances y retrocesos microscópicos y de cambios *lentos* en la correlación de fuerzas político-sociales. Una etapa histórica en la que se hace relevante comprender la estrategia igualmente de movimientos microscópicos, "de guerra de posiciones", del adversario político-social, pues es a éstos a los que hay que adecuar el propio combate y la propia energía. Gramsci inventa, para designar la guerra de posiciones del adversario, el concepto de "revolución pasiva".

"REVOLUCION PASIVA"

Gramsci tomó el concepto de revolución pasiva de un ensayo de V. Cuoco sobre la historia de la revolución napolitana de 1799,[8] pero lo usó de un modo diferente y riquísimo en

---

[7] *Ibidem*, p. 2157. Gramsci ve el Estado corporativo en el caldo de cultivo del desempleo y la crisis.

[8] La revolución napolitana, dirigida por intelectuales ilustrados, tuvo lugar al amparo de la ocupación francesa, esto es, en coincidencia con el ideario político burgués del ocupante y prácticamente sin participación popular, aunque con el consenso pasivo de los estratos sociales subalternos.

diferentes contextos: en el análisis histórico (p. ej., para referirse a la lucha de tendencias en la constitución del Estado nacional italiano entre Cavour y Mazzini, entre moderados y "avanzados") y, de un modo más específicamente propio, en asociación a la idea de "guerra de posiciones".

La "revolución pasiva" no designa en Gramsci una transformación política en una dirección inicialmente emancipatoria, al menos en potencia, como en Cuoco; ni es meramente política, sino también social. es, en la "guerra de posiciones", algo parecido a una *restauración innovadora.* Sin embargo la revolución pasiva se diferencia de la restauración en que no es un mero acto de fuerza, pues busca algo más que consenso; busca —lo que es esencial en el pensamiento político de Gramsci— hegemonía.

Con "revolución pasiva" Gramsci se refiere a un conjunto de transformaciones "moleculares" que históricamente alteran la composición de fuerzas político-sociales que le ha precedido, y que se convierten en la base de transformaciones ulteriores. Para ello el bloque politicosocial que las introduce y hegemoniza la transformación molecular ha de ser coherente ("orgánico") con una lógica económica determinada. El concepto no es pues, como casi nada en Gramsci, una noción exclusivamente politicista.

Gramsci completa el significado de la expresión refiriéndose a un fenómeno característico que se produce en el plano de la subjetividad social. En la revolución pasiva el bloque hegemónico realiza la absorción de los intelectuales políticos y *sociales* de las clases subalternas, asimilándolos al propio proyecto y desdotando de cuadros y dirigentes al proyecto alternativo. Este llega a carecer así de una de sus condiciones esenciales de realizabilidad, de modo que logra consolidarse el clima político-moral en el que es posible *que todo cambie para que todo siga igual.*

AMERICANISMO Y REVOLUCION PASIVA

La última redacción de los textos que se comentan aquí lleva antepuesta unas líneas introductorias en las que Gramsci

señala el motivo de interés por la socioeconomía y la política implicadas en las innovaciones técnico-productivas y económico productivas del empresariado norteamericano de punta, por el *modelo americano*. Éste tiende a organizar una economía programada. Los problemas examinados han de verse como pasos de la transición del individualismo económico (o concurrencia de muchos capitales) al capitalismo organizado (y también, en los pasajes con clave "soviética", como problemas generales de la industrialización, aunque ello es textualmente secundario).

Gramsci plantea en forma de dilema el significado *futuro* de aquella transición. Una posibilidad es que el conjunto de cambios cree las condiciones de una explosión revolucionaria "de tipo francés" –dice con su inteligente autocensura carcelaria–: las condiciones de un cambio revolucionario, en el sentido de una "revolución *según El Capital* de Marx".[9] La otra posibilidad es que los cambios de esa transición sean precisamente una revolución pasiva, una contrarrevolución social innovadora. No resuelve el dilema en el texto, pero todo indica que consideraba el fordismo como elemento de una revolución pasiva (al menos para todo un período histórico).

Hay pues, en este trabajo del antiguo dirigente político de los comunistas italianos, una reflexión fundamental sobre la base material de un replanteamiento estratégico de gran alcance. Pero se advierte inmediatamente el carácter fragmenta-

---

[9] En el Marx del *Manifiesto comunista* y de *El Capital* se suponía que una explosión revolucionaria era debida a la presión de unas fuerzas productivas en aumento sobre el corsé de unas relaciones de producción no cambiantes (suposición que podría servir para referirse a la Revolución Francesa, en la que probablemente está inspirada); en relación con una revolución postburguesa ese modelo exigía un gran desarrollo capitalista, y no era adecuado para una revolución de intención socialista como la de Octubre, que fue saludada original y certeramente por el joven Gramsci como una "revolución contra *El Capital*". De ahí que el Gramsci de *Americanismo...* viera en un gran desarrollo capitalista futuro la posibilidad especulativa de una explosión revolucionaria "modélica". Sin embargo todo el trabajo intelectual y político de Gramsci, ya desde su artículo "La revolución contra *El Capital*" (1918), apunta a que este tipo de eventos tienen más que ver con la subjetividad –la moralidad, los proyectos, los sentimientos de las personas, el clima intelectual y político– que con una "lógica" objetiva de la historia. En ello coincidía sin saberlo con el último Marx.

rio e incompleto de esta reflexión, tal como ha llegado hasta nosotros. Pues, como más adelante se advertirá, abre numerosos interrogantes. Uno de ellos estriba en saber cómo creía Gramsci que podía evitarse, en una revolución pasiva, que el movimiento emancipatorio quedara despojado de sus dirigentes políticos y sociales o, dicho en términos más generales, perdiera su orientación. A Gramsci no se le escapaba que la liquidación del Estado fascista, al tiempo que permitiría la reconstrucción de las organizaciones del movimiento obrero, daría o bien la señal de partida o bien un impulso poderoso para una innovadora restauración del "orden" del capital.

Este interrogante remite a otras cuestiones que exceden los límites de estas páginas, como es la concepción gramsciana del partido emancipatorio, la cual, pese a contener un elemento innovador de primera magnitud respecto del leninismo –la idea de intelectual colectivo impulsor de una reforma moral y cultural–, sigue teorizándose como dotado de consistencia ideológica (como sujeto portador de una concepción del mundo) y no simplemente programática.

El modo de abordar Gramsci ciertas cuestiones específicas permite establecer otras diacronías, ahora en sentido fuerte: *indicaciones de que su tiempo no es ya el nuestro.* Para poner de relieve algunas de ellas se agruparán los asuntos de que se ocupa principalmente *Americanismo y fordismo* en torno a tres materias (que por otra parte parecen las centrales del original gramsciano): las exigencias que la modernización productiva impone al empresariado y al Estado, las que impone a los trabajadores y, previamente, lo que Gramsci llamaba "una composición demográfica racional".

LA "DEMOGRAFIA RACIONAL"

Gramsci considera que entre los Estados Unidos y la Europa de su tiempo –e Italia en particular– existe una diferencia básica: los Estados Unidos tienen "una composición demográfica racional",[10] consistente en que no hay en su población

[10] Vid. Cuaderno 22, S (2).

clases numerosas sin una función en el universo productivo, esto es, clases absolutamente parasitarias. Por el contrario, en Europa existen clases así. Particularmente en el sur de Italia, existe una pequeña burguesía "pasiva", devoradora de la renta agraria, que dificulta la expansión industrial. La consideración de Gramsci es muy lúcida en términos estrictamente demográfico-económicos. De un modo u otro, la ulterior expansión industrial europea ha estado condicionada por la necesidad de una reconversión "demográfica" de acuerdo con las características concretas de cada país: así, en España, grandes movimientos migratorios han reducido drásticamente la población campesina, etc.

Lo relevante, sin embargo, es una observación lateral de Gramsci: según él, los norteamericanos que se han ocupado de la industrialización no han tratado de este prerrequisito suyo porque la "composición demográfica racional" en América "existe 'naturalmente'". Este "naturalmente" va entrecomillado en el texto; por ello hay que entender que Gramsci no consideraba "natural" en sentido estricto la demografía así adjetivada, sino como un producto histórico que ha resultado aproblemático para la industrialización. El *quid* del asunto relevante para establecer la diacronía está ahí. Pues no hay nada de eso. El *genocidio* de las naciones indias americanas, definitivamente impulsado por la construcción de los ferrocarriles intercontinentales –esto es, por la primera industrialización, por sus concomitantes necesidades comerciales–, es la base de la "racional" composición demográfica norteamericana. Gramsci, simplemente, no lo percibe o no lo toma en consideración, aunque sí percibe lo que con ironía refiere como la "riqueza" y la "complejidad" de la historia de la civilización europea, con su comercio de rapiña, etc., que ha dejado un mantillo de sedimentaciones demográficas pasivas.

SALARIOS Y FINANCIACION INDUSTRIALES; EL ESTADO

Probablemente el mayor interés anticipatorio de los textos de *Americanismo y fordismo* se encuentra en la consideración

por Gramsci de las exigencias que la modernización productiva impone al empresario y al Estado.

Así, las reflexiones gramscianas sobre los salarios altos que las industrias de punta, "tipo Ford", pagan a los trabajadores. Aunque hay una línea de pensamiento en la que se indica que esos salarios altos son propios de una situación particular, que están relacionados con el "prestigio de empresa", con una situación de monopolio incompleto, etc.,[11] en esa reflexión se advierten dos novedades importantes. Los salarios altos evitan cierto grado de coerción directa para la adaptación de los trabajadores a los nuevos métodos industriales. Esto es: aunque Gramsci no cree que los salarios altos (y la consiguiente elevación del consumo) sean un fenómeno primario, percibe sus consecuencias *para la hegemonía*. Y, además, superando un prejuicio, al advertir que lo dicho no basta para explicar el fenómeno, sugiere *que en las industrias fordistas hay que buscar algún elemento nuevo que sea el origen real de los "salarios altos"*.

El elemento nuevo –según sabemos hoy– es la producción masiva a costes decrecientes, mediante *una* racionalización productiva. El razonamiento no es completo aún, al menos en este punto: Gramsci cree que la elevación de los salarios se debe a la necesidad de compensar con un nivel de vida más alto el mayor desgaste físico y psíquico impuesto a los trabajadores por los nuevos métodos, y propende a considerar a la economía capitalista[12] en su conjunto como tendente a la homogeneidad (ya que no a la estabilidad); no percibe la necesidad de *generar demanda* implicada por la expansión de la producción. Pero capta certeramente un rasgo esencial del nuevo orden industrial, que trata de sustituir la coerción por la persuasión indirecta, por la hegemonía. Otros rasgos, como la nueva fragmentación del mercado de trabajo y la ampliación

[11] Gramsci percibe ya entonces la amenaza exterior para la economía norteamericana de la producción masiva y a bajo coste de las mercancías japonesas. Vid. Cuaderno 22, S (13).

[12] Entiéndase siempre como economía capitalista de los países industrialmente avanzados, los únicos que entran en este universo discursivo.

numérica de lo que se ha llamado "aristocracia obrera", privilegiada, son advertidos también anticipatoriamente.[13]

Esta comprensión anticipatoria de Gramsci no termina ahí. Pues se interroga, siempre a propósito de la modernización productiva, acerca de la posible sustitución de la financiación *externa*, del capital financiero, por otra ligada directamente a las empresas industriales. La cuestión planteada es en realidad si el *desarrollo* puede partir de la interioridad del mundo industrial (empresarios, saberes técnicos, trabajadores). Y acerca de si la lógica de la modernización exige un cambio en las funciones del Estado: la *intervención pública* en el proceso productivo.

La primera cuestión, relativa a la "financiación interna", amplía el razonamiento que antes se había señalado como inacabado. Se trataría, según Gramsci, de conseguir que todas las rentas industriales procedan de la aportación a la empresa (en forma de saberes técnicos, trabajo, financiación) *y no de la lógica del derecho de propiedad en abstracto*.[14] Esto es en cierto modo una anticipación de las políticas económicas keynesianas, o idea de una producción a costes decrecientes que pudiera dar de sí más plusvalía, altas ganancias, crecimiento de los salarios reales y cierto ahorro obrero (evitando a los ahorradores "parasitarios" devoradores de plusvalía).

Advierte también que el Estado va a verse en la necesidad de intervenir activamente en el ámbito económico. Llega a esta convicción a partir del análisis de la nueva función *financiera* del Estado desarrollada en la crisis del 29. E infiere las consecuencias: el Estado, mediador financiero, no podrá limitarse a la tarea de controlar la inversión: también tendrá que *intervenir en la producción*, como regulador central. Gramsci anticipa incluso que su intervención habrá de consistir a veces en salvar empresas en crisis, esto es, percibe que la nueva fun-

[13] Vid. Cuaderno 22, S (2), pp. 2173-4.

[14] Hasta cierto punto las empresas capitalistas han seguido la lógica adaptativa señalada por Gramsci. Pues los derechos de los accionistas ("el derecho de propiedad en abstracto") hace mucho que han dejado de ser lo único que cuenta: los directivos imponen distribuciones de la ganancia entre dividendos y reinversión vinculadas a las estrategias empresariales a largo plazo.

ción estatal alterará el concepto de viabilidad económica del capitalismo concurrencial, la cual cederá el paso a la viabilidad político-económica característica del capitalismo organizado.

LOS TRABAJADORES: TAYLORISMO Y MORALIDAD

Las cualidades anticipatorias de *Americanismo y fordismo* en lo tocante a los rasgos económicos del capitalismo organizado parecen perderse y hasta confundirse cuando Gramsci se ocupa de ciertos aspectos de la adaptación de los trabajadores a las innovaciones tecnicoproductivas. Estos aspectos tienen que ver sobre todo con la adaptación psicológica al taylorismo y con la moralidad sexual y vital del trabajador-masa.

Como es sabido el taylorismo consiste en la descomposición analítica de las operaciones de trabajo, asignando a cada trabajador la realización de un gesto productivo único, que se repite infinitamente, en la cadena de producción. Se trata de los métodos de organización laboral que el "anarquista" Chaplin satirizó en *Tiempos modernos* precisamente por sus efectos sobre los trabajadores. Gramsci, sin embargo, se abstiene de criticar los métodos gestual-repetitivos de la organización taylorista del trabajo, basada en la utilización más intensa posible de la energía de los trabajadores para el fin empresarial; en realidad hace todo lo contrario. Según él, con estos métodos no muere o se embrutece la espiritualidad del trabajador. Sólo se adapta el gesto físico (para entendernos: como si el trabajo en esas condiciones se pareciera a la conducción "automática" de automóviles), pero con la adaptación el cerebro quedaría *en completa libertad.*[15]

Cualquier problema de interpretación puede descartarse aquí. Aunque en algún momento Gramsci señala que la adaptación al industrialismo es un cambio para la humanidad tan

[15] Vid. Cuaderno 22, S (12), "Taylorismo y mecanización del trabajador" (puede verse en castellano en Antonio Gramsci, *Antología*, edición de M. Sacristán Luzón, Madrid, Siglo XXI, 1970[1]).

radical como el paso del nomadismo y el pastoreo a la agricultura y exige toda una época histórica, lo cierto es que no está refiriéndose positivamente a la adaptación de los trabajadores a los métodos industriales que puedan surgir a lo largo de todo ese período histórico, sino específicamente al taylorismo de su tiempo. Y tenemos suficiente evidencia para señalar que Gramsci incurre en un enorme error de juicio. Simone Weil, que quiso experimentar por sí las condiciones de trabajo de la clase obrera precisamente en una factoría taylorizada, ha dejado en *La condition ouvrière*[16] un relato impresionante del embrutecimiento físico y el agotamiento espiritual que estos métodos producen en los trabajadores incluso ya "adaptados". Los técnicos empresariales en organización del trabajo, por lo demás, tampoco han juzgado como Gramsci: precisamente se han esforzado por hallar formas de organización (rotación en las tareas laborales, etc.) que palien las consecuencias indeseadas del trabajo mecanizado en la individualidad de los trabajadores, y ni siquiera hoy consideran resuelto el problema.

Igualmente ilustrativas de una línea de reflexión no sólo equivocada sino incluso con inquietantes consecuencias políticas son las consideraciones de Antonio Gramsci relativas a la moralidad sexual de los trabajadores y también, específicamente, al prohibicionismo antialcohólico de aquellos años.

El industrialismo es visto por Gramsci como *lucha contra la "animalidad" del ser humano*. La lógica industrial exige según él una "rígida disciplina de los instintos sexuales", tendente a contener los usos deportivos del sexo en beneficio de los reproductores, al objeto de reservar para la producción la energía psico-física de los trabajadores. El tiempo de no-trabajo, en el que se repone esta energía, no es visto como "tiempo para la libertad", sino como un tiempo que es necesario codificar en esta clave puritana. En tal contexto racionaliza también el prohibicionismo, considerado no ya como exi-

[16] Vid., en T. II, vol. 2, *Écrits historiques et politiques*, de las *Œuvres complètes* de S. Weil, París, Gallimard.

gencia ideológica sino más bien estructural, productiva.[17] Los nuevos métodos industriales necesitan según Gramsci la estabilidad de las relaciones sexuales, el reforzamiento de la institución familiar y *la eliminación sin piedad de los sectores de la clase obrera que no se adapten* a esta pauta de comportamiento, cuya práctica moral contenga rasgos libertino-libertarios.[18]

Por lo demás, Gramsci percibe que los intentos de imponer tales modelos de comportamiento realizados por los industriales americanos técnicamente más avanzados (menciona con frecuencia el interés de Ford por la vida privada y familiar de los obreros de sus fábricas) no han conducido a que la contención en la conducta se convierta en una "segunda naturaleza" para los obreros. Por ello cree que en determinadas circunstancias –por ejemplo, una gran crisis, con desempleo y desmoralización profunda de las clases trabajadoras– las iniciativas "puritanas" podrían convertirse *en función del Estado* si los métodos de la sociedad civil (i.e., la disciplina empresarial y la autoeducación obrera) resultaran insuficientes.[19]

Estas posiciones de Gramsci pueden contemplarse desde el punto de vista de la previsión o comprensión de los procesos sociales y desde un punto de vista programático. Abordando ahora sólo la primera perspectiva, puede decirse que Gramsci sobrevaloró las tendencias "puritanas" relacionadas con el fordismo de los años veinte y treinta y las consideró consistentes con las nuevas técnicas, vistas además –como se ha señalado– aproblemáticamente. Con el correr de la etapa que entonces se abría, sin embargo, el problema social ha sido precisamente el contrario: el consumismo hedonista –fenómeno en cuyo interior el consumo "deportivo" de sexo actúa como elemento psicomotor– ha sido fomentado hasta el paroxismo por una producción masiva que necesita crear su

[17] Obsérvese que lo que está en cuestión no es simplemente la cuestión del alcoholismo –efectivamente, como señala Gramsci, el alcohol destruye la fuerza de trabajo–, sino *la prohibición estatal* del consumo de alcoholes.

[18] Vid. Cuaderno 22, S (3), S (10), S (11).

[19] Vid. Cuaderno 22, S (11), p. 2166.

propia demanda.[20] El puritanismo "fordista" resultó ser, en el capitalismo organizado, un falso arranque, un elemento propio de la cultura norteamericana, derivado de sus componentes religiosos, sin equivalente en otras sociedades (y aún así, en la forma considerada por Gramsci, característico sólo de un período de la historia norteamericana[21]) dotadas de tecnologías industrial de punta.

GRAMSCI, ENTRE DOS SOCIALISMOS

El acierto y el error de Gramsci en *Americanismo y fordismo* nos permiten localizar su lugar como pensador, casi único entre los grandes, en la historia del movimiento emancipatorio.

Gramsci se sitúa intelectual y políticamente *más allá* de lo que pudiéramos llamar el marxismo clásico y el comunismo de la III Internacional en varios asuntos importantes. En el plano político, por su interpretación estratégica —no táctica— de la política de *frente único* (que le habría distanciado no sólo por el asunto Trotski del zig-zag posterior de la Internacional comunista). Gramsci asumió a fondo los supuestos de aquella política y la elaboró teoréticamente de un modo creador. Con buen arte, en la cárcel de Turi, el cerebro que según Mussolini había de dejar de pensar construyó los instrumentos conceptuales de "guerra de posiciones", de "revolución pasiva", de "partido orgánico", de "reforma intelectual y moral" y sobre todo de "hegemonía" (concepto este último capital para la filosofía y el pensamiento políticos, hoy sin embargo trivilizado hasta un punto en que sólo lo usan fecundamente casi unos pocos historiadores), y, con ellos, renovó la capacidad de comprensión del universo social.

Así pudo percibir anticipatoriamente Gramsci los rasgos que iba a adoptar la adaptación correctora del capitalismo, lo

[20] Así lo ha visto P. P. Pasolini; cfr. sus *Lettere luterane*.

[21] Con ello no se intenta discutir la fuerza que conserva el puritanismo en sentido religioso en sectores de la población de los Estados Unidos, sino sólo la relación entre puritanismo y técnica industrial avanzada.

que llegó a llamarse posteriormente "Estado del Bienestar", y comprender bien su lógica interna: desde la autofinanciación industrial hasta la reestructuración de los aparatos estatales para desarrollar funciones activas de intervención económica, pasando por la atracción hacia el ideario burgués de una aristocracia obrera ampliada. Gramsci tenía una imagen bastante completa del terreno en que habría de librarse en el futuro la guerra de posiciones. Pocos pesimismos de la inteligencia tan inteligentes, pues además advirtió el carácter problemático, *tanto desde el punto de vista social como desde el punto de vista político*, de una industrialización acelerada de la Unión Soviética.

No obstante, Gramsci se mantenía *aún* en la concepción del mundo característica de las Internacionales I y III (y, si hacemos abstracción de los planos moral y político, también de la II). Pues concebía el socialismo como interesado ante todo por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el progreso material. Un desarrollo y una socialización objetiva del proceso productivo que el capitalismo inicia y recorre a su manera. Gramsci comparte con Marx la perspectiva del comunismo como sociedad de abundancia ("a cada cual según sus necesidades", con una versión en el fondo naturalista, o en todo caso poco elaborada, del concepto de "necesidad").

El mito de la "sociedad de la abundancia" —que por ironía de la historia comparte con Marx la ideología hegemónica entre las actuales poblaciones del "norte" industrializado del planeta— se halla en el origen del acrítico productivismo, muy "hombre nuevo", de *Americanismo y fordismo*. El "desarrollo de las fuerzas productivas" entendido como sinónimo de "progreso" suscita una percepción selectiva de la realidad que minimiza —vistos desde la meta, desde un tiempo siempre futuro, no desde el presente— los lados *destructivos* de la industrialización. De ahí el olvido de las naciones exterminadas y la apología del taylorismo.

Esta última resulta difícil de sopesar en Gramsci. Su evaluación de los nuevos métodos industriales no es ciertamente idílica —la adaptación de los trabajadores tropieza con resis-

resistencias–,[22] pero sí forzada, hasta el punto de prescindir de importantes rasgos de la realidad. Por otra parte, el productivismo le lleva a dejar de lado el problema constituido por el hecho de que los nuevos métodos hacen insalvable entre clases sociales la separación entre saber tecnocientífico en la producción y saber práctico-productivo, el saber de los trabajadores. Esto es: los nuevos métodos consolidan la exploración del momento intelectual de la producción.

Obviamente, este problema no se puede abordar románticamente, como se hace demasiado a menudo, con nostalgias de artesano o de buen obrero especializado, sino como un problema de reapropiación *por el común* del saber científico-técnico. Esto es: como proyecto de decisión por un *demos* suficientemente dotado de bienes de cultura ("a la altura de los tiempos") sobre los proyectos y programas de investigación y sobre los objetivos de la producción.

El proyecto comunista gramsciano de "reforma intelectual y moral", de naturaleza sobreestructural –por decirlo en el lenguaje clásico de la tradición emancipatoria moderna– ha de contraponerse a una lógica asimilatoria de la idealidad de las clases trabajadoras coherente con los nuevos rasgos del capitalismo organizado: a la lógica del consumo *fuera del tiempo de trabajo*, que Gramsci captó, aunque, como se ha visto, insuficientemente (su énfasis puritano). El proyecto está pues planteado en términos demasiados abstractos.

No se le puede hacer a Gramsci la censura de no ver *entonces* lo que otros vemos *hoy*, pero sí señalar lo que ya *entonces* era un límite interno de la reflexión político social.

Por lo demás, concebir el industrialismo como una lucha contra la animalidad del ser humano resulta excesivamente dionisíaco, fáustico. Pues la naturaleza, incluida la del ser humano, es ineliminable, como muestra el componente ecológico de la crisis civilazatoria del presente.

---

[22] Otros puntos de vista sobre la cuestión pueden encontrarse en *Modern Time. Gramsci e la critica all' americanismo* (ed. de G. Baratta y A. Catone), Milano, Cooperativa Diffusioni, 1989; vid. especialmente, en este volumen, M. A. Manacorda, "Il gorilla ammaestrato? Ma l'operario resta pur sempre uomo".

Ni siquiera hoy es razonable ser antiproductivista. La producción racional de bienes es una necesidad perentoria en un mundo único la mayoría de cuya población vive en la escasez, y en el que el número de quienes están por debajo del nivel de subsistencia se acerca más y más al de los pobladores "opulentos". Esto hace necesario reexaminar, en verdad, qué es realmente *producción*, percibir qué bienes existentes son destruidos para que la producción tenga lugar. En este renglón hay que contar no sólo en términos de ecología material: también se deteriora la ecología moral de las poblaciones. El conjunto de valores morales, factores de socialización subjetiva, que el productivismo capitalista destruye al crear mera socialización objetiva –esto es, dependencia–, no se conserva. Ante los problemas del presente, sólo la ecología moral de la multitud puede hacer innecesaria para nuestra especie la intervención redistributiva "puritana" de un poder político despótico.

Desde este punto de vista, puede decirse que el proyecto ilustrado del que Gramsci es heredero ha de ser refundado ahorrándole esperanzas fáusticas, apologéticas de la técnica.

GRAMSCI FRENTE AL AMERICANISMO*

Examen del Cuaderno 22 de los *Quaderni del Carcere*

Jacques TEXIER**

Ante todo, unas palabras sobre la interpretación general del Cuaderno 22. Dos puntos me parecen fundamentales: el primero concierne a la relación entre el americanismo y la transición al socialismo y el segundo a la relación entre el americanismo y las revoluciones pasivas del siglo XX. Esbozo rápidamente su significado porque constituyen el marco natural a partir del cual deben examinarse todas las cuestiones planteadas por las tomas de postura de Gramsci en ese cuaderno, y porque me veré obligado a formular ciertas críticas a Gramsci; no estará de más, pues, para no perder el sentido de las proporciones, tener presente el carácter absolutamente innovador de los análisis gramscianos que encontramos en este Cuaderno 22.

Gramsci se plantea ante todo la cuestión de la relación existente entre esa mutación del capitalismo que es el americanismo y la tendencia inmanente de ese modo de produc-

---

*Traducción de Esther Benítez.

**Codirector de "Actuel Marx". Investigador del C.N.R.S., París.

ción a superarse en dirección a un modo de producción de tipo superior llamado socialista. Subrayemos que así empieza y acaba el Cuaderno 22 (cfr. § 1, E.C. 2139; y § 15, E.C. 2178). Engendra el americanismo *"La necesidad inmanente de llegar a la organización de una economía programática"*, de pasar *"del viejo individualismo económico a la economía programática"* (§ 1).[1] En lo que a Europa respecta, se trata de saber *"si se está realizando una transformación de las bases materiales de la civilización europea, que a largo plazo conducirá a un trastrueque de la forma de civilización existente y al nacimiento forzoso de una nueva civilización"* (§ 15, E.C., 2179).

Por otra parte, está claro que el "americanismo" no es, propiamente hablando, ese "nuevo orden".

"Que en el caso del americanismo no se trata de un nuevo tipo de civilización se ve porque nada ha cambiado en el carácter y las relaciones de los grupos fundamentales: se trata de una prolongación orgánica y de una intensificación de la civilización europea" (§ 15, E.C., 2180). No cabe sino suscribir este marco analítico general y los criterios que maneja. Una "civilización" no se reduce a la presencia de cierto modo de producción de la vida material, implica también un modo de vida y unos valores que están indisolublemente unidos a una configuración social y al tipo de relación existente entre los grupos sociales que en ella se articulan. Si el americanismo

---

[1] Se plantea la cuestión de saber en qué sentido tiene el americanismo rasgos de una economía programada y qué es lo que lo diferencia a este respecto de la economía fascista llamada corporativa: "La americanización requiere un ambiente dado, una estructura social dada (...) y cierto tipo de Estado. El Estado es el Estado liberal, no en el sentido del "liberalismo" aduanero o en el de la libertad política efectiva, sino en el sentido más fundamental de la libre iniciativa y del individualismo económico que llega por sus propios medios, como "sociedad civil", mediante el propio desarrollo histórico, al régimen de la concentración industrial y del monopolio" (§ 6, E.C., 2157). La programación es, pues, la de los monopolios. Observemos de pasada el uso que Gramsci hace aquí de la expresión "sociedad civil" para designar la iniciativa privada de los agentes económicos. Cfr. sobre este último punto, capital para mí, Jacques Texier, "Significati di 'società civile' en Gramsci", *Critica marxista,* año 26, n.º 5, septiembre-octubre de 1988, o "Sur les sens de 'societé civile' chez Gramsci", *Actuel Marx*, n.º 5, 1er semestre de 1989, P.U.F., París.

no es propiamente hablando una nueva *"civilità"*, "un orden nuevo", se plantea entonces la cuestión de saber qué es exactamente. Contestar que es la prolongación y la intensificación de la "civilización europea" es, a la vez, correcto e insuficiente; en efecto, la cuestión está en saber en qué consiste su novedad. Por eso Gramsci no se contenta con esta observación y por esa razón le reconocemos el mérito de haberse mostrado atento a las transformaciones estructurales que caracterizan el capitalismo de los años treinta. Para aprehenderlas, Gramsci dispone de un concepto fundamental, el de "revolución pasiva", que se aplica a ciertas transformaciones, tanto del siglo XX como del XIX.

Llegamos así a nuestro segundo punto fundamental que concierne a la relación existente entre americanismo y "revolución pasiva". La formulación más clara se halla en el § 236 del Cuaderno 8 (E.C., 1089):

> *"la revolución pasiva consiste en una transformación 'reformista' de la estructura económica, haciéndola pasar de la fase individualista a la de la economía conforme a un plan; el advenimiento de una 'economía intermedia' (economía media) entre la economía individualista pura y la economía conforme a un plan en su sentido integral permitiría pasar a formas políticas y culturales más avanzadas, sin la intervención de cataclismos radicales y destructores que revistan formas exterminadoras".*

Podemos señalar de paso la distinción establecida por Gramsci al final de esta cita entre una transformación reformista de la economía que desemboque en lo que hoy día llamamos una economía mixta, que permite pasar a formas políticas y culturales más avanzadas, y la transformación revolucionaria, considerada en principio necesaria por Gramsci aunque sea preciso destacar que subraya en términos sumamente enérgicos su coste humano. No es demasiado arbitrario pensar que Gramsci tiene en mente la "construcción del socialismo" dirigida por Stalin.

En el propio Cuaderno 22 se plantea ya en el tercer punto

del primer párrafo, con precisión sumamente interesante, la cuestión del americanismo como "revolución pasiva":

> *"la cuestión es saber si el americanismo puede constituir una 'época' histórica, es decir, si puede producir un desarrollo gradual del tipo (...) de las 'revoluciones pasivas' propias del siglo pasado... etc.".*

La precisión interesante consiste en considerar que una fase de "revolución pasiva" pueda determinar una "época histórica" de larga duración; pero eso está implicado, a mi parecer, en el propio concepto de "revolución pasiva" que Gramsci introduce como un complemento indispensable del concepto de revolución social, en el marco de la teoría del materialismo histórico, tal y como Marx la resume en el célebre prólogo de 1859 a *Zur Kritik der politischen Ekonomie*.

No es difícil captar la estrecha relación entre estos dos puntos fundamentales o estos dos temas: las sociedades modernas portan en sí una tendencia objetiva inmanente hacia lo que Gramsci llama la *"società regolata"*, es decir hacia el comunismo, caracterizado por una regulación consciente y racional de los problemas de la producción: la aparición de formas de economía "intermedias" entre capitalismo clásico y comunismo propiamente dicho es por tanto una manifestación de esta tendencia histórica a la que Gramsci atribuye una objetividad fuertemente acentuada.[2]

---

[2] En este concepto de tendencias históricas objetivas inmanentes al desarrollo de la sociedad moderna se basa la idea de la racionalidad del comunismo. Esta teoría de la racionalidad histórica nos parece totalmente legítima a condición de desembarazarla de toda filosofía de la historia determinista o providencialista. Aunque quepa criticar radicalmente ésta o aquella idea del comunismo nos parece que nuestra experiencia histórica contemporánea no pone en tela de juicio la idea fundamental del comunismo, la del final de un desarrollo "casi natural" *(naturwüchsig)* de la historia humana, sustituido por un desarrollo cada vez más regido por la conciencia de los individuos libremente asociados. Cfr. sobre este punto Jacques Texier, "Le concept de *Naturwüchsigkeit* dans *L'Ideologie Allemande*", en *Actuel Marx*, n.º 9, 1er semestre de 1991 *(Le Monde est-il un Marché)*. Este concepto de comunismo o de *"società regolata"* desempeña evidentemente un papel decisivo en la teoría gramsciana de la "racionalización". Es un primer nivel cuyo principio aceptamos.

Numerosos desenvolvimientos del Cuaderno 22 enlazan con la tesis de Gramsci sobre las "revoluciones pasivas" del siglo XX: la cuestión de la *Racionalización de la composición demográfica* en el § 2; la de *La autarquía financiera de la industria* en el § 6, que entraña el examen de las posiciones de Fovel y Spirito y la crítica de las contradicciones del corporativismo fascista; los razonamientos del § 14 sobre las *Acciones, obligaciones y títulos del Estado*, donde el incremento de las funciones económicas del Estado (ahorro, control de inversiones, transformación del aparato productivo) es presentado como una necesidad objetiva. No cabe examinarlas todas con la atención que merecen. Hay una, sin embargo, que debemos considerar porque en ella aparece el concepto de "racionalización" con una forma muy concreta que nos parece totalmente aceptable,[3] a diferencia de lo que ocurrirá cuando Gramsci recoja pura y simplemente el concepto de la racionalización o mecanización del trabajo y el correlativo de la racionalización de los instintos. ¿De qué se trata?

De una cuestión capital a ojos de Gramsci, a saber del carácter muy arcaico del capitalismo italiano, pero también del de cierto número de otros países de la vieja Europa, o más concretamente del carácter profundamente parasitario de la estructura socioeconómica y estatal de esos países que lleva consigo la existencia de numerosas categorías sociales que consumen sin producir y que se manifiesta en ciertas formas históricas de la vida nacional, como las numerosas ciudades de Italia que no poseen una industria moderna y en las que denomina una burguesía agraria que vive a expensas de una masa campesina sin tierra y que, a fuerza de explotar abusivamente a ésta, logra encima ahorrar. De ello resultan dos fenómenos estrechamente ligados: por una parte una espantosa miseria de las masas campesinas y por otra un modo de acumulación de capital que, pese a un terrible "costo social y humano", es incapaz de las inversiones necesarias para la modernización del país. No se puede entender en absoluto la

[3] Es en el segundo nivel, mucho más concreto que el primero, donde aparece el concepto de "racionalización".

actitud de Gramsci frente al "americanismo" –incluido su esfuerzo para justificar "racionalmente" sus aspectos más discutibles– si no se parte de este problema. Ahora bien, aparece bajo una rúbrica totalmente anodina, la de la *Racionalización de la composición demográfica europea*, hasta el punto de que uno puede equivocarse y no entender que se trata de un problema socioeconómico y político decisivo que obsesiona literalmente a Gramsci desde los comienzos de su reflexión política. ¿Por qué fascina a Gramsci la cuestión del "americanismo"? Porque el "americanismo" supone la existencia de una situación socioeconómica que los americanos, pertenecientes a una nación "sin historia", ni siquiera han tenido que crear, pero que algunas naciones viejas desconocen aún, porque el peso del "pasado" precapitalista las aplasta:

> *"esta condición, que existe 'naturalmente' en América, puede denominarse 'composición demográfica racional' y consiste en que no existe una clase numéricamente importante que no tenga una función esencial en el mundo productivo, es decir no existen clases absolutamente parasitarias".*

¿Cuál es, pues, la significación fundamental de este concepto de "racionalización" en Gramsci? Se trata de un concepto de índole socioeconómica y política que designa un profundo trastorno de la estructura social de una nación y que supone en sí un cambio decisivo en la distribución de las riquezas que no puede advenir sin una lucha de clases que halle su última expresión en el plano de la política económica del Estado. Este concepto de "racionalización" encuentra muy naturalmente su lugar en una problemática de tipo marxista. No implica, sin embargo, como podría pensarse, el paso a otro sistema socioeconómico, sino que es, por el contrario, totalmente posible en el interior del sistema económico capitalista. Gramsci se toma el trabajo de precisarlo:

> *"El examen de este problema no pone en tela de juicio de forma inmediata el modo de organización económico social,*

sino la racionalidad de las proporciones entre los diversos sectores de la población en el sistema social existente..."

Diremos, pues, que no es una cuestión de "sistema", pero tampoco una simple cuestión "técnica": es una cuestión sociopolítica y, más aún, es una cuestión de valores. Pues, ¿por qué razones una clase dirigente practicará o no tal política de "racionalización"? ¿Por qué dicha clase no juzgaría "racional" dirigir un bloque social reaccionario, si ese bloque parece garantizar su supervivencia histórica contra la amenaza representada por la clase antagonista? Dicho de otro modo, ¿por qué una clase dirigente es no "jacobina", en el sentido en que Gramsci entiende este término? El propio Gramsci nos proporciona la respuesta con su concepto de clase "hegemónica". La burguesía francesa fue "hegemónica" o "dirigente" en el sentido gramsciano del término durante la Revolución Francesa porque se tomaba en serio su idea de la universalidad, creía en su misión histórica, en su poder de expansión, en su capacidad para asimilar el conjunto de la nación, porque era "nacional-popular". Tal "racionalización" es, pues, indisociablemente *sociopolítica y ética*. Implica, por supuesto, el rigor político que entraña la elección de los medios adecuados para realizar los fines que se ha fijado, pero en la determinación de los fines interviene lo que Max Weber llamaba la racionalidad según el valor. Lo mismo ocurre con Gramsci: su compromiso político en favor de esta "racionalización" se basa en la rebelión moral que en él suscita el espectáculo de parásitos de cortos alcances que condenan a la enfermedad y a la desnutrición a masas sin cuento. Es cierto que la rebelión moral no siempre se traduce en orientación política, al igual que la buena voluntad política no siempre sabe expresarse en un programa económico coherente. Lo que caracteriza eminentemente a Gramsci es la capacidad que tiene de traducir la rebelión moral en términos de hegemonía política y de deducir el contenido económico insoslayable de una política económica. Hasta el punto de que la sobriedad de sus propuestas puede disimular su contenido profundamente ético. Este es el caso de la cuestión que nos ocupa, en la que se manifiesta su críti-

ca despiadada de los representantes patentados de la "calidad" humana que no sienten sino desprecio por las cuestiones de "cantidad". Eso es lo que expresa poderosamente el § 8, titulado *Cantidad y calidad*, donde recoge un tema constante de su concepción "materialista" de la moral:

> *"En el mundo de la producción (cantidad y calidad), no significa otra cosa que 'barato' o 'precio alto', es decir, satisfacción o no de las necesidades elementales de las clases populares y tendencia a elevar o a rebajar su nivel de vida: todo lo demás no es otra cosa que folletones ideológicos..."*

El humanismo de Gramsci hay que buscarlo ante todo en el plano de la satisfacción de las necesidades, conforme a una tradición que se remonta a Marx y, más allá de Marx, a Hegel o a Robespierre:

"*La calidad debería atribuirse a los hombres y no a las cosas* –escribe, enlazando con la crítica marxiana de la economía política, cuyo significado profundamente ético no ha sido realzado suficientemente, aunque Gramsci lo hace aquí para nosotros– *y la calidad humana se eleva y se refina en la medida en que el hombre satisface mayor número de necesidades y por consiguiente se vuelve más independiente*". Aflora de nuevo aquí la temática marxiana –no de la libertad como necesidad comprendida, sino de la libertad como autonomía con respecto a la necesidad, como libertad con relación al deseo.

Será preciso retener bien en la mente los resultados de este primer análisis, a saber un concepto plenamente satisfactorio de la "racionalización" y la atención constante de Gramsci a la miseria de las grandes masas, cuando a continuación tengamos ciertas dificultades para seguirle sobre la "racionalización" taylorista del trabajo y la "racionalización" de origen fordista de los instintos sexuales. Cuando ya no podamos comprender sus razones, será preciso oír aún la voz de la "necesidad" y saber reconocer una actitud inmutable de Gramsci con respecto a ella. Pero antes de dejar a nuestras espaldas este segundo uso del concepto de "racionalización", que compartimos totalmente, es importante aducir una última

cita sobre este tema de "la racionalidad demográfica". En efecto, se plantea una cuestión al respecto: ¿qué papel desempeña en ella la consideración de la técnica o, por hablar en el lenguaje de hoy, la de la "modernización" tecnológica? Me sentiría tentado de contestar: "un papel enteramente subordinado". No nulo, por supuesto, pues como Gramsci ha demostrado muy bien, este sistema de explotación de las masas es también un sistema de ahorro totalmente miserable que lleva a un sistema de inversión igualmente mezquino y por tanto a una modernización muy limitada y lenta del aparato productivo. No obstante, es perfectamente posible llevar a cabo la racionalización "demográfica" sin que intervenga aún una "racionalización" de tipo americano. Me parece importante subrayar esto hoy, cuando el tema de la eficiencia económica o tecnológica ocupa todo el terreno, relegando a segundo plano cuestiones de justicia, o sea la convicción ampliamente difundida de que no cabe abordar las cuestiones de justicia en el marco de una eficiencia económica dada que no sea inmediatamente modificable. Evidentemente, nunca nada está bien: ¡siempre es demasiado pronto para abordar las cuestiones de justicia! Por otra parte, la transformación del sistema de distribución sobre la base de un sistema de producción dado crea posibilidades nuevas en materia de inversiones y por tanto de modernización, aunque sea lenta. Pero veamos esa cita antes de seguir hablando. La frase forma parte de una reflexión crítica sobre el fascismo y sobre las oportunidades bastante escasas de que, bajo ese régimen, la política económica de "racionalización demográfica" triunfe sobre su índole más profunda, que lo lleva a no desarrollar más que una "policía económica". Gramsci escribe entonces lo que me interesa destacar:

> *"El elemento negativo de la 'policía económica' ha predominado hasta ahora sobre el elemento positivo de la exigencia de una nueva política económica que renueve, modernizándola, la estructura económico-social de la nación, **incluso en el marco del viejo industrialismo**".* (La cursiva negrita es mía.)

Deduzco que son posibles, en el marco del "viejo industrialismo" y sin tomar nada aún del aspecto "tecnológico" del americanismo, importantes transformaciones y una "racionalización" decisiva desde el punto de vista de la justicia y la eficiencia. Ya hemos visto que el americanismo supone para Gramsci ante todo una situación desprovista de parasitismo. Pero a veces lo perdemos de vista. Deduzco también que ese es el auténtico concepto de "racionalización" que podemos compartir, que las cuestiones que abordaremos ahora son de diferente naturaleza y que Gramsci maneja en ellas otro concepto de la "racionalización". No es que yo quiera ignorar la importancia de los problemas de eficiencia ligados a la técnica y la organización. Pero nunca son problemas neutros u "objetivos": una colectividad democrática debe conservar el control de sus inversiones y decidir su índole en función de elecciones conscientes en las que entran valores, o sea preferencias en cuanto a los modos de vida. ¿No es una forma moderna de fetichismo invertir esa relación y pretender determinar los modos de vida en función de supuestas "necesidades objetivas" del "desarrollo de la producción"? Veremos cómo Gramsci incurre en ese error al tratar ciertos aspectos del americanismo.

Antes de proseguir, convendría precisar cuáles son los múltiples elementos constitutivos del fordismo y sobre todo la idea que Gramsci se hace de ellos. Para ello habría que manejar otras notas de los *Cuadernos*, y pienso en particular en las consagradas a la crisis de 1929. A falta de poder hacerlo seriamente, nos contentaremos con una afirmación bastante palmaria: no cabe reducir el fordismo como reestructuración industrial a los únicos aspectos que vamos a examinar ahora, a saber: la mecanización taylorista del trabajo y la "racionalización" del instinto sexual. Ambos aspectos ocupan, sin embargo, un importante lugar en las notas del Cuaderno 22 y en torno a ellos Gramsci despliega unas consideraciones que nos parecen discutibles.

Es preciso empezar por recoger el juicio positivo global de Gramsci sobre el fordismo. Digamos ante todo que a condición de tener presente el carácter nada simple, más bien contradictorio, del progreso que se efectúa en el marco del capi-

talismo, cabría aceptar, en rigor, el juicio positivo de Gramsci, aunque eso implicaría evidentemente una crítica a fondo del modelo de desarrollo que él formula. El párrafo decisivo sobre este punto es el n.º 13, dedicado a la cuestión de los "altos salarios". Tras haber caracterizado el fordismo como una manera de producir plusvalía relativa y por ende como entrañando necesariamente una sobreexplotación, Gramsci no duda en afirmar su carácter "racional" (E.C. 2173):

"Parece posible responder –escribe– *que el método Ford es 'racional', es decir que debe generalizarse".*

Tal fórmula puede ya considerarse, creemos, problemática. ¿Cabe decir que expresa adecuadamente el carácter contradictorio del "progreso" que puede producirse en el marco de este modelo capitalista? El concepto de racionalidad así utilizado ¿no corre el riesgo de excluir esta consideración dialéctica? Al afirmar que el método Ford es "racional" y por tanto debe generalizarse, ¿Gramsci no corre el riesgo de situar su razonamiento en un terreno "tecnológico", queremos decir "pseudotecnológico", donde le será difícil criticar la naturaleza social del método y distinguir en él lo que depende de las *"necesidades objetivas"* –suponiendo que éstas puedan existir separadamente– y lo que depende de la lógica de la acumulación capitalista y de sus efectos de alienación?

Sería erróneo afirmar, empero, que Gramsci ignora pura y simplemente el carácter de método de explotación capitalista consustancial al taylorismo y al fordismo. Desde la primera línea del Cuaderno 22 ya advierte que los problemas de la racionalización –y por tanto los de la mecanización del trabajo de tipo taylorista y los que conciernen a la sexualidad tal y como Ford la encara– deben ser examinados *"teniendo en cuenta que las soluciones que se aportan se plantean e intentan necesariamente en las condiciones contradictorias de la sociedad moderna"* y precisa:

"El hecho de que un intento de índole progresista sea puesto en práctica por una u otra fuerza social no deja de

tener consecuencias fundamentales: las fuerzas subalternas, que deberían ser 'manipuladas' y racionalizados en función de los nuevos fines, necesariamente resistirán" (E.C. 2139).

Podemos preguntarnos no obstante si Gramsci no considera esta resistencia como una especie de fenómeno insoslayable pero en conjunto bastante deplorable: él no se plantea explícitamente la cuestión de saber si tal resistencia a ciertos aspectos del fordismo es profundamente "racional", lo que supondría que aquello a lo que se opone es en realidad "irracional". En cambio, insiste constantemente en dos puntos: los obreros –particularmente los obreros italianos de la tradición *"ordinovista"* turinesa– tienen una actitud positiva ante la racionalización del trabajo y de la producción y, salvo excepciones, no les afecta la crisis de libertinaje y aceptan el principio de una reglamentación de la vida sexual y el modo de consumo, es decir, en pocas palabras, aceptan la necesidad de crear el tipo de hombre que necesitan los nuevos métodos de producción. En resumen, si no hemos entendido mal, eso significa què las masas laboriosas captan, como Gramsci, el carácter "progresista" y "racional" del fordismo.

En este punto del razonamiento se plantea e impone una pregunta: ¿qué cambios se producirían si tal transformación "progresista" estuviera dirigida por la clase obrera? La pregunta equivale más o menos a esta obra: ¿qué idea se hace Gramsci de la transformación socialista? O, más concretamente: ¿cuál actitud adoptar ante la "racionalización" del trabajo y de la vida que el fordismo pretende introducir? ¿En qué puntos habrá un cambio y en qué sentido?

Se encuentran algunas indicaciones al respecto en el Cuaderno 22, como por ejemplo en el párrafo 15 (E.C. 2179):

> *"No se puede esperar que los grupos sociales 'condenados' por el orden nuevo emprendan la reconstrucción, sino más bien los que están a punto de crear, por imposición y con sufrimiento, las bases materiales de ese nuevo orden; éstos 'deben' hallar el sistema de vida 'original' y no de impronta americana que transforme en 'libertad' lo que hoy en día es 'necesidad'".*

Como se puede ver, la indicación es bastante genérica: necesidad de una reconstrucción que será dirigida por la clase obrera, creación de un sistema de vida que no sea una mera copia del americanismo y sobre todo indicación de un principio general cuyo fundamento discutiremos luego: la libertad como reconocimiento de la necesidad.

Encontraremos otra indicación en el párrafo 11, totalmente concorde con este principio general y con el concepto de libertad que implica; Gramsci, tras haber hablado de la intervención en la vida íntima del trabajador *"con la finalidad de conservar cierto equilibrio psicofísico que impida el derrumbamiento fisiológico del trabajador, exprimido por el nuevo método de producción"*, agrega esto:

> *"Ese equilibrio no puede ser sino puramente externo y mecánico, aunque podrá convertirse en interior si el propio trabajador se lo propone y no le viene impuesto desde fuera, gracias a una nueva forma de sociedad, con medios apropiados y originales"* (E.C. 2166).

¿Hegemonía, se pensará sin duda, y por tanto "dirección cultural" y persuasión? Ciertamente, esa sería la perspectiva de conjunto, pero nos equivocaríamos rotundamente imaginándonos que la persuasión es para Gramsci el único método, con exclusión de cualquier otro. Veámoslo un poco más de cerca, tomando en consideración los enfoques de Gramsci sobre las "costumbres", en tanto que éstas son una condición del equilibrio psicofísico necesario para el buen desarrollo del proceso de producción.

En el párrafo 10, Gramsci expresa su preocupación por las situaciones "de doble fondo", que son peligrosas para el Estado obrero. Estas se producen cuando la clase trabajadora está contaminada por una ideología libertaria y libertina, en materia de moral sexual, en un Estado donde no existe ya una clase dominante capaz de imponer la "virtud" de forma coercitiva.[4]

---

[4] Este Estado obrero sin clase dominante y que está amenazado por un exagerado laxismo en materia de normas morales acaso nos parezca hoy demasiado idílico, pero no tenemos la oportunidad de interrogarnos sobre las razones históricas que indujeron a Gramsci a considerarlo como un peligro fundamental.

"Puede irse creando una situación de doble fondo, un conflicto íntimo entre la ideología 'verbal' que reconoce las nuevas necesidades y la práctica real 'animal' que impide a los cuerpos físicos la adquisición efectiva de las nuevas aptitudes" (E.C. 2163).

Por esa razón Gramsci precisó algo más adelante:

"La crisis puede convertirse en 'permanente', es decir, tener una perspectiva catastrófica, pues sólo la coerción podrá ponerle fin, una coerción de un nuevo tipo, en la medida en que es ejercida por la élite de una clase sobre su propia clase, y no puede ser sino una autocoerción, es decir una autodisciplina (Alfieri que pide que lo aten a su silla)".

¡He aquí el método! La libertad es la coerción interiorizada, a partir de la conciencia de la necesidad o la "racionalidad" de las normas impuestas por los nuevos métodos de producción. En los *Cuadernos* encontramos numerosos pasajes que confirman esta concepción. No se trata en absoluto de una opinión episódica.

Para asegurarnos de que no deformamos el pensamiento de Gramsci debemos preguntarnos sin embargo si no se producen cambios en la sustancia de las cosas cuando pasamos a una sociedad sin explotación y sin dominación de clase. Este es un punto decisivo, pues aunque sea posible rechazar la reducción gramsciana de la libertad a la necesidad comprendida, no sería razonable excluir lisa y llanamente el concepto: todo estriba en saber que lo que se nos propone es históricamente necesario y racional. Dicho de otro modo, para ser precisos, la cuestión está en saber si esos métodos de "racionalización" del trabajo y de la "vida" propios del fordismo sufren transformaciones y cuáles, o bien si son simplemente recogidas tal cual por el grupo dirigente de la clase trabajadora. Por mi parte, no consigo descubrir tales cambios —esperables tratándose del socialismo y de su contrucción— en las notas del Cuaderno 22, ni en otros pasajes. Algunas variaciones deberían producirse, por supuesto, en lo que atañe a la "brutalidad" con la que se impondrán métodos y normas, pero ningún

cambio con respecto al fondo. Aunque ya conocemos la razón profunda de esto: esos métodos han sido considerados "racionales" en su empleo capitalista y siguen siendo tales en un sistema social diferente. Es preciso, pues, estudiar tanto la racionalización del trabajo como la de los "instintos".

En lo que respecta al trabajo "racionalizado", quisiera sostener la tesis de que un texto como el párrafo 12, titulado *Taylorismo y mecanización del trabajador* no sólo es erróneo en cuanto al fondo sino que además está constituido por un núcleo de sofismas y contradicciones lógicas. La cosa es lo bastante rara en los *Cuadernos de la Cárcel* como para que nos detengamos en ella. Aunque he de añadir de inmediato que este texto, en el cual Gramsci pretende demostrar que la mecanización del trabajo y del trabajador libera su pensamiento, está en contradicción con otros textos en los que Gramsci sostiene, correctamente según creo, que el problema es crear un nuevo equilibrio en el trabajo entre la actividad nervioso-muscular y la actividad del pensamiento que vaya en beneficio de esta última (cfr. § 4, C. 4, E.C. 488, "Brazo y cerebro" para el texto A y, para el texto C. E.C. 1550).

El § 12 comienza así: *"A propósito del alejamiento que el taylorismo produce entre el trabajo manual y el 'contenido humano' del trabajo, cabe hacer útiles observaciones sobre el pasado y justamente sobre ... (las) profesiones relacionadas con la reproducción de escritos destinados a la publicación..."*. El problema está claro: se trata de saber si Gramsci puede defender inteligentimente el prejuicio de la mecanización contra críticas de tipo "humanista" ya evocadas en el § anterior. Tras haber recordado la célebre fórmula de Taylor sobre la necesidad de transformar a los obreros en auténticos "gorilas amaestrados", Gramsci escribía: *"Taylor en realidad expresa con brutal cinismo el objetivo de la sociedad americana: desarrollar en el más alto grado comportamientos maquinales y automáticos en el trabajador, romper el viejo nexo psicofísico del trabajo profesional cualificado, que exigía del trabajador cierta participación activa de la inteligencia, imaginación e iniciativa, y reducir las operaciones productivas a su mero aspecto físico y maquinal"*.

¿Qué opina exactamente Gramsci? Veamos qué nos dice al respecto al mismo § 11. Gramsci comenta esta definición del taylorismo recordando que no es nada novedoso, sino más bien una fase más reciente e intensa del industrialismo, que se manifiesta con formas más brutales, *"pero que también será superada por la creación de un nuevo nexo psicofísico de un tipo diferente de los anteriores e indudablemente de tipo superior"* (La cursiva negrita es de Gramsci). La interpretación de este pasaje es delicada: podríamos sentirnos tentados de creer que Gramsci prevé aquí el advenimiento de otra fase industrial superior al taylorismo. Pero no se trata de eso: lo que va a ser "superado", o podríamos decir "sobrepasado", es la fase de adaptación durante la cual el nuevo equilibrio psicofísico no existe todavía. De ahí la necesidad de intervenir con todos los medios precisos para crear el nuevo tipo de hombre y de costumbres necesarios para los nuevos métodos de trabajo y de producción.[5] Vale la pena citar otro pasaje del mismo §, en la medida en que podría buscarse en él la expresión de una distancia crítica de Gramsci con respecto al trabajo mecanizado:

> *"Es preciso estudiar las iniciativas 'puritanas' de los industriales americanos del tipo de Ford. Es muy cierto que a éstos no les preocupa la 'humanidad' y la 'espiritualidad' del trabajador, destrozadas en un plano inmediato. Estas 'humanidad y espiritualidad' no pueden realizarse sino en el mundo de la producción y del trabajo, en la 'creación' productiva: ésta era máxima en el artesano, en el 'demiurgo', cuando la personalidad del trabajador se reflejaba enteramente en el objeto creado, cuando el vínculo entre arte y trabajo era aún muy fuerte. El nuevo industrialismo lucha precisamente contra ese 'humanismo'".*

[5] En el § siguiente Gramsci hablará del obrero "que ha superado la crisis de adaptación". No es en la superación de los nuevos métodos de trabajo en lo que Gramsci piensa, sino en la del antiguo tipo de trabajador que aún no está adaptado a éstos.

Después de este paréntesis sobre el hombre y el trabajo, Gramsci vuelve al "puritanismo" propiamente dicho para justificarlo, como pronto veremos. Limitémonos de momento al trabajo. Para empezar, cabe señalar el uso que Gramsci hace de las comillas cuando emplea las palabras "humanidad", "espiritualidad", "humanismo". Indican una distancia crítica, no respecto del fordismo, sino de las críticas superficialmente "humanistas" del americanismo. Y Gramsci vuelve sobre ello en otro lugar. No obstante, cabe señalar que su proposición global sobre la "racionalidad" de los métodos americanos no borra del todo su preocupación en torno a la necesidad de una realización del hombre en su trabajo. Pero el retorno al artesano no es posible y aunque el taylorismo y el fordismo sometan a la clase obrera a una terrible prueba de adaptación, son históricamente "racionales" y deben ser generalizados... y por lo tanto defendidos contra las críticas derivadas de un "humanismo" superficial e incluso interesado. Creo que es ésta la postura que Gramsci adopta sobre la mecanización del trabajo. Un apoyo radical matizado con algunas reservas que jamás desempeñan un papel decisivo en el razonamiento.

Tras haber precisado este cuadro general, podemos volver a las argumentaciones del § 12 en favor de la mecanización del trabajo y de sus supuestos efectos liberadores. Veremos cómo Gramsci elabora una demostración totalmente sofística para defender el trabajo mecanizado y cómo acaba contradiciéndose al final del párrafo.

Veamos ante todo el sofisma. Gramsci, ya lo hemos indicado, vuelve sobre diferentes oficios como amanuense, linotipista, estenógrafo o mecanógrafo para subrayar la dificultad y la necesidad de hacer total abstracción, al ejercerlos, del contenido intelectual de lo que debe ser reproducido. *"Acaso sea* –dice–, *el mayor esfuerzo que se exige en ningún oficio"* y hasta ahí lo seguimos de buen grado. Después, aduce la siguiente proposición, a partir de la cual no tardará en introducirse el sofisma:

"Sin embargo ese esfuerzo se realiza y no mata espiritualmente al hombre", enlaza. Podemos concederlo también. La frase citada, tomada aisladamente, aún no tiene nada critica-

ble y, por lo demás, es por así decirlo negativa: ese trabajo no mata espiritualmente al hombre. Quizá su resultado sea más limitado, en efecto, un embrutecimiento y una considerable fatiga nerviosa cuya existencia no discute Gramsci, puesto que pasa a defender la reglamentación del consumo (de alcohol) y de la vida sexual de los trabajadores que deben soportarlo y explica la necesidad de altos salarios a partir del gasto intensivo de la fuerza de trabajo en las fábricas Ford.[6] Encadenemos:

"*Cuando el proceso de adaptación se ha rematado, ocurre en realidad que el cerebro del obrero, en lugar de momificarse, ha alcanzado un estado de completa libertad*". ¡Diablos! ¡Una tesis absolutamente audaz sobre el trabajo taylorizado! No habría sino una fase dolorosa, la del aprendizaje de los automatismos, después de la cual el trabajador tendría la mente libre para pensar en otra cosa. La mecanización del gesto físico –dice Gramsci– "*ha dejado el cerebro libre y despejado para otras ocupaciones*". En verdad, se ve con claridad a qué tipo de fenómenos psicológicos se aplican legítimamente las frases de Gramsci. El hombre dispone en efecto de una multiplicidad de automatismos, más o menos difícil de adquirir, y que pueden luego estar al servicio de una actividad que nada tiene de mecánico. Automatismos de la lectura, de la escritura, uso de una máquina de escribir, de un ordenador, etc. Quien haya automatizado completamente la utilización de una máquina de escribir ya no piensa en ella, piensa en lo que escribe: tiene, efectivamente, el cerebro libre y despejado para otra ocupación creadora. Pero la mecanógrafa, ¿qué hace con sus automatismos de mecanografía? Teclea todo el santo día textos que no ha escrito y debe concentrar su atención en esa tarea que no se hace automáticamente. No debe, claro –como subraya Gramsci–, ocuparse del significado de los textos que copia, pero debe estar pendiente continuamen-

[6] Véase al respecto el § 13 sobre los altos salarios: "la industria Ford exige una discriminación, una cualificación de sus obreros que las otras industrias todavía no exigen, un tipo de cualificación de nuevo género, una forma de consumo de fuerza de trabajo y una cantidad de fuerza consumida en el mismo tiempo medio que son más gravosas y extenuantes que en otros lugares...".

te de su materialidad, y esa atención moviliza y fatiga su cerebro. Las tareas automatizadas de un obrero taylorizado no liberan mucho más su cerebro para otra cosa. También ellas exigen una tensión constante de la voluntad y de la atención. Y por esa razón, evidentemente, agotan los nervios del trabajador. No fuerzo, pues, la mano al hablar de razonamiento sofístico. Gramsci recurre a continuación a otro ejemplo, tampoco muy demostrativo, para reforzar su argumentación, y sería totalmente convincente si habláramos de las *Rêveries d'un promeneur solitaire* y no del trabajo taylorizado:

> *"Al igual que caminamos sin necesidad de reflexionar sobre todos los movimientos necesarios... de la misma manera se han producido y siguen produciéndose en la industria los gestos fundamentales del oficio; se camina automáticamente y al mismo tiempo se piensa en todo lo que se quiera".*

En lo que al caminar se refiere, cabe efectivamente escribir como Gramsci: *"se camina automáticamente y al mismo tiempo se piensa en todo lo que se quiera"*. Podríamos añadir incluso que el paseo en un medio natural que no presente ninguna dificultad de adaptación brinda condiciones ideales para la meditación filosófica. Hay que decir en cambio que la cosa sería muy distinta si marcháramos deprisa, y hasta muy deprisa, por un terreno accidentado que exigiera una atención constante del caminante. Y convendría comparar el trabajo taylorizado con ese tipo de marcha rápida y difícil que moviliza el esfuerzo y la atención del caminante. En cualquier caso, nunca he oído decir que los obreros de una cadena de montaje tengan tiempo de consagrar la actividad de sus cerebros a una actividad ajena a su trabajo. Pero no sé si resulta realmente indispensable argumentar más tiempo para convencer a mis oyentes de que, en este tema, más vale volver a ver *Tiempos modernos*, de Charlie Chaplin, que tomar a Gramsci de guía.

Es preciso, en cambio, añadir unas palabras de comentario al final de este párrafo 12, para demostrar que Gramsci no está aquí a la altura de su habitual rigor intelectual y que añade una contradicción lógica al razonamiento sofístico.

"Los industriales americanos –escribe para concluir– *han comprendido muy bien esta dialéctica inherente a los nuevos métodos industriales. Han comprendido que la expresión 'gorila amaestrado' no es sino una frase, que el obrero sigue siendo 'por desgracia' un hombre, e incluso que, durante el trabajo, piensa más, o por lo menos tiene posibilidades muchos mayores de pensar, al menos cuando ha superado la crisis de adaptación y no ha sido eliminado; y no solamente piensa, sino que el hecho de que su trabajo no le dé satisfacciones inmediatas, y de que comprenda que quieren reducirlo a un gorila amaestrado puede inducirlo a una serie de ideas poco conformistas".*

Conclusión singular, en la cual Gramsci trata de enlazar en un único todo, bautizado "dialéctica inherente a los nuevos métodos industriales", la tesis sofística según la cual el trabajo taylorizado libera el pensamiento del obrero y la comprobación de que el obrero tiende a rebelarse contra esos métodos. Aunque, a decir verdad, cuesta trabajo seguirle: porque si el trabajo taylorizado libera el pensamiento no se entiende que induzca al obrero a alimentar ideas de rebeldía o revolución. La coherencia nos impone una elección: es totalmente exacto que el obrero no halla satisfacciones en su trabajo, precisamente porque está "taylorizado", y que se rebela contra un sistema de explotación industrial que tiende efectivamente a transformarlo en "gorila amaestrado", pero entonces habrá que renunciar a la tesis sofística según la cual ese trabajo mecanizado libera el pensamiento. Gramsci se contradice en esta conclusión donde intenta conciliar lo inconciliable, a saber el hecho real que es la resistencia de la clase obrera a unos métodos de trabajo inhumanos, es decir que suprimen la posibilidad del hombre de realizarse en su actividad, y la tesis altamente fantástica de un taylorismo liberador del pensamiento.

Pero no quisiera pasar el tema siguiente sin dar unos extractos de otra nota de los *Cuadernos* en la cual Gramsci, discurriendo esta vez sobre el concepto de trabajo intelectual opuesto al de trabajo manual, desarrolla una concepción de

muy distinta índole que quizá se pueda aceptar, a mi entender, y que por otra parte nos ofrece ciertas distinciones valiosas para dar una explicación sensata de las razones de que el obrero taylorizado no quede aniquilado espiritualmente y pueda llegar a rebelarse:

> *"Hay que reconocer además que en cada profesión nunca se puede excluir cierta actividad intelectual y también que todo hombre despliega, al margen de su profesión, cierta actividad intelectual, es un filósofo, participa de una concepción del mundo y por tanto contribuye a mantenerla, a modificarla, es decir, a crear nuevas concepciones. Se trata, pues, de elaborar esta actividad que siempre tiene cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular en el interior de un nuevo equilibrio"* (E.C. 488).

Consideremos ahora las notas consagradas a la "racionalización" de los instintos con el simple objetivo de plantear algunas cuestiones y de iniciar una reflexión.

Quisiera subrayar ante todo las dificultades que presenta el estudio de textos como el § 3 *(Algunas aspectos de la cuestión sexual)* o como el § 10 *(Animalidad e industrialismo).* En primer lugar, habría que estudiarlos en relación con otros muchos textos de los *Cuadernos;* en segundo lugar, la dificultad estriba en encontrar el enfoque correcto para abordarlos y discutirlos. Me parece evidente que Gramsci adopta en estos textos la actitud de un estadista que reflexiona sobre las intervenciones necesarias.

Pero esas intervenciones, cuya finalidad es introducir nuevas normas de conducta y por tanto un nuevo tipo de hombre, implican un sistema de valores y por ende una "ideología". Es más fácil y útil situarnos en ese nivel. Al hacerlo, podremos comprobar y expresar una desviación entre ciertos valores de Gramsci y los que hoy son los nuestros. Después de ello cabrá, evidentemente, preguntarse por el origen de esa derivación.

Pero también podemos situarnos en otro nivel. En efecto, por el mero hecho de ser Gramsci un filósofo, estos textos

contienen implícita o explícitamente una teoría de la vida social y una antropología. Es preciso reconstruirlos, contextualizarlos y compararlos con otras teorías y, en primer lugar, creo, con las de Marx y Engels. Este último punto me parece importante, simplemente porque muchos marxistas de Italia y de otros países se han formado en la doble escuela del pensamiento marxiano y del pensamiento gramsciano. No está claro que esas escuelas coincidan en todos los temas, por lo que es importante puntualizar las posibles diferencias y quizá elegir, en función de éste o aquel problema, la referencia que nos parezca más sólida. Una vez hecho este trabajo de comparación sobre la teoría de la vida social y de la antropología, podremos examinar de manera crítica las concepciones de Gramsci (y de Marx) en función de la concepción antropológica y social que queramos o debamos elaborar hoy, según los actuales progresos del saber y de la reflexión.

Como vemos, se trata de un vasto plan de trabajo que exige en ciertos puntos –pienso en particular en los problemas antropológicos– una preparación teórica y una competencia muy grandes. En lo que a mí respecta, ya he tenido oportunidad de expresarme sobre los problemas planteados por la teoría de los valores que encontramos en Gramsci.[7] Me permito remitir a ese artículo. En cuanto a los problemas de la antropología, habría que consagrarles un trabajo autónomo y deberé contentarme aquí con indicaciones sumarias. Quiero, no obstante, indicar de inmediato que en los diferentes niveles enumerados, el de la teoría de los valores, el de la antropología y asimismo el nivel político, que remite en definitiva a la idea del socialismo, estos textos del Cuadreno 22 me dejan profundamente insatisfecho. Y creo que no se trata de un asunto estrictamente personal, sino de una distancia que tiene un significado más amplio.

---

[7] Cfr. mi artículo "Rationalité selon la fin et rationalité selon la valeur dans les *Cahiers de la Prison* de Gramsci", en *Actual Marx* n.º 4, año 1988, segundo semestre; *Le marxisme italien. Quelle identité?*, París, P.U.F., 1988; en italiano en *Modern Time. Gramsci e la critica all'americanismo*, edición de Giorgio Baratta y Andrea Cattone, Diffusion 84, Milán, 1989.

Sin embargo, cierto número de consideraciones de Gramsci en este Cuaderno 22 me parecen interesantes. (Por no hablar, desde luego, de la teoría del capitalismo y de su nueva etapa, en torno a las cuales la crítica es unanimamente admirativa.)

Se trata de consideraciones sobre lo que Gramsci denomina "ciertos aspectos" de la cuestión sexual. Es el caso por ejemplo, en el § 3, de tener en cuenta la dimensión económica de la reproducción, con sus leyes de proporcionalidad, del problema de la natalidad, de la emigración y la urbanización, con las cuestiones conexas de hegemonía que plantean (E.C. 2149). Gramsci considera allí la cuestión sexual desde esta perspectiva parcial pero real *"como un aspecto en sí fundamental de la cuestión económica, y de tal naturaleza que plantea a su vez complejos problemas de índole superestructural"*.

Tratándose de la sexualidad, es preciso tener bien presente, creo, que no se trata sino de aspectos parciales, y que Gramsci adopta para tratarlos de un punto de vista de estadista. Resulta muy evidente que un individuo no considerará la cuestión sexual como un aspecto prioritario de la cuestión económica y que las decisiones que haya de tomar en ese terreno no tienen nada que ver con las del estadista deseoso de un desarrollo armónico de la totalidad. Insisto porque creo que tal punto de vista, adoptado muy legítimamente por Gramsci, contribuirá acaso a explicar la sensación de malestar que experimentan los sujetos individuales que somos al oír al estadista discurrir sobre la necesaria adaptación de nuestra vida sexual a las exigencias del desarrollo de la producción.

Ese mismo § 3 contiene, además, pertinentes observaciones sobre el aspecto "ético-civil" de la sexualidad considerada desde el punto de vista de la relación hombre/mujer que demuestran que Gramsci no ignora la dimensión esencial de la cuestión sexual, que es la de la personalidad:

> *"La cuestión ético-civil más importante ligada con la cuestión sexual es la de la formación de una nueva personalidad femenina: mientras la mujer no haya alcanzado no sólo una real independencia del hombre sino también una nueva forma de concebirse a sí misma y de concebir su*

papel en las relaciones sexuales, la cuestión sexual conservará una gran riqueza de caracteres morbosos..." (E.C. 2149-50).[8]

En el terreno de la ética sexual, se trata de una indicación que me parece satisfactoria, precisamente porque el problema se plantea en términos de personalidad humana. Pero no es ésa la perspectiva dominante. La tendencia dominante es justamente de orientación contraria. Está expresada en el mismo § 3:

"la verdad es que no se puede desarrollar el nuevo tipo de hombre demandado por la racionalización de la producción y del trabajo mientras no se haya regulado de forma adecuada el instinto sexual, mientras no haya sido racionalizado también él" (E.C. 2150).

De este principio general de adaptación de la vida humana a las necesidades de un tipo determinado de producción se desprende una actitud de "comprensión" con respecto al sistema fordista de inspección de la vida privada de los asalariados (vida familiar, "moralidad", consumo), así como con respecto a la legislación prohibicionista.

Pero al igual que la presunta "racionalización" del trabajo de tipo taylorista no me parece nada "racional", tampoco su complemento fordista, llamado aquí "racionalización de los

[8] Hay que señalar, sin embargo, que esta afirmación sigue siendo bastante genérica y que su interpretación correcta posiblemente no tenga el sentido que hoy nos sentaríamos tentados de atribuirle espontáneamente. Queda en pie la cuestión de saber qué entiende Gramsci por "caracteres morbosos". De forma general, hay morbo porque hay resistencia de los individuos a las normas de regulación social que se imponen históricamente pero que son difíciles de imponer y de hacer aceptar. Cfr. el punto 8 del § 1: "el psicoanálisis... como expresión de la creciente coerción moral ejercida por el aparato estatal y social sobre los individuos y de las crisis morbosas que tal coerción determina". (Recordemos que Gramsci recusa el psicoanálisis como ideología libertaria.) Para interrogarnos sobre la significación profunda del texto examinado nos remitiremos al § en el cual Gramsci propone como modelo adecuado de relaciones sexuales la vida del campesino laborioso que vuelve fatigado a casa y que pretende poseer a su mujer sin tener que derrochar una energía inútil en complicaciones "románticas".

instintos", me parece en absoluto aceptable. Más que de "racionalización", se debería en ese caso hablar de *"coloniza-ción"* capitalista de la vida. La única racionalidad aquí presente ¿no es la puramente instrumental de la lógica del capital? Y hablar de racionalidad *a secas,* en este caso, ¿no supone que el fin supremo de la existencia es la acumulación de capital? Reconoceremos de buen grado que no todos los efectos de ese desarrollo son negativos e irracionales, pero habría que tomar nota ante todo de esa negatividad y esa irracionalidad, para tener alguna posibilidad de convencer después de la racionalidad de ésta o aquella transformación. Gramsci no procede así: su perspectiva parece consistir en subordinarlo todo al desarrollo de la producción y por consiguiente a recoger tal cual todos los métodos inventados por el fordismo para producir plusvalía relativa. Y así, tras habernos presentado de manera totalmente sofística la mecanización del trabajo como una liberación del pensamiento, pasa después con toda naturalidad a la "racionalización" de los instintos. En verdad, veo que no resulta totalmente convincente la idea de que la producción es para Gramsci el fin supremo: más bien habría que decir que el fin último es para él "el derecho a la existencia" del que hablan Hegel y Robespierre. Desde esa perspectiva se comprende mejor la razón de que convierta la "racionalización" del trabajo y de la producción en una necesidad objetiva, una referencia fundamental. Y por ello no cabría reprocharle su concepción instrumental de la razón. Pero entonces habría que añadir que esa concepción está elaborada para situaciones excepcionales de carencia, de suma necesidad. Infortunadamente eso no está tematizado y el razonamiento se desarrolla como si de situaciones normales se tratara.

Gramsci comienza ese § 3 con las siguientes líneas: *"Obsesión de la cuestión sexual y peligros de tal obsesión".* Es indudable que la obsesión sexual existe y hoy conocemos formas siempre nuevas de "racionalización" mercantil de la sexualidad. Pero me gustaría de todas formas escribir las siguientes líneas, que tengo por totalmente legítimas para caracterizar nuestro tipo de civilización: "Obsesión de la cuestión del trabajo y peligros de tal obsesión". Ahora bien, esta

segunda frase semeja poder aplicarse a Gramsci, pese a las motivaciones perfectamente legítimas que son las suyas.

Gramsci, en efecto, justifica la "racionalización" de los instintos, es decir de hecho la *"colonización de la vida"*, en nombre de la productividad de tipo americano. El alcohol y *"el abuso y la irregularidad de las funciones sexuales"* son los dos principales enemigos del equilibrio psico-nervioso necesario para los nuevos métodos de producción (§ 11). Pero también señala en ese mismo párrafo: *"es una observación corriente que el trabajo 'obsesivo' provoca depravación alcohólica y sexual"* (E.C. 2166).

Si esto fuera cierto, ¿no consistiría más bien el problema en acabar con un modo de vida caracterizado por la triple obsesión del trabajo, el sexo y el alcohol? No es eso lo que propone Gramsci: conserva el trabajo taylorizado porque es "productivo" y nos propone –con ciertas variaciones formales– los métodos fordianos de reglamentación de la vida sexual y el otro –ya no privado, sino estatal– de la prohibición del alcohol. ¿No habría que decir con claridad hoy que el recurso a cualquier forma de droga está relacionado con un déficit de "sentido" en el trabajo y la vida social y que no se remediará ese déficit proclamando que la mecanización del trabajo de tipo taylorista libera el pensamiento de los trabajadores y que la necesidad comprendida es libertad?

Nos vemos así inducidos a interrogarnos sobre la propia idea de "civilización". ¿Cuál es la idea dominante de civilización que hallamos en el Cuaderno 22? Cabe reconstruirla a partir de esta observación del § 10:

> *"la selección o la 'educación' del hombre adaptado a los nuevos tipos de civilización (civiltà),* ***es decir a las nuevas formas de producción y de trabajo****, se ha hecho recurriendo a emplear brutalidades inauditas"*... (La cursiva negrita es mía).

Pero, recurriendo a la distinción presente en italiano entre "civilizazzione" y "civiltà", podríamos hacer la pregunta: ¿Gramsci define así la "civilizazzione" o la "civiltà"? Para

Gramsci, en efecto, en este §, el industrialismo en general definiría un tipo de "civiltà".[9] Ahora bien, esto supone:

> *"sometimiento de los instintos... a normas y hábitos de orden, de exactitud y de precisión siempre nuevos, más complejos y más rígidos, que posibilitan las formas cada vez más complejas de vida colectiva que son consecuencia necesaria del desarrollo del industrialismo".*

Se plantean muchas cuestiones a propósito de tal concepción. Observemos que el razonamiento en términos de "civilización", es decir de modo material y técnico de producción, ocupa en Gramsci un gran lugar, al lado del razonamiento en términos de formación social económico-política. Habría que preguntarse si se trata de una riqueza teórica o de una debilidad. El asunto no es sencillo. Por ejemplo, cuando se trata de normas de conducta, el problema es saber en qué medida son resultado del modo material de producción o bien del sistema socioeconómico de explotación y dominación. En lo que al socialismo atañe, la cuestión planteada es saber en qué medida cabe sustituir las formas alienadas del desarrollo histórico por formas nuevas de desarrollo, determinadas consciente y colectivamente en función de valores de emancipación presentes en lo que Gramsci llama "nuestra conciencia histórica actual".[10] Tal discusión halla muy naturalmente su lugar en el interior del sistema conceptual marxiano, donde se analizan las múltiples formas de desarrollo alienado. Desde este punto de vista, tengo la sensación de que el pensamiento marxiano

---

[9] Recordemos no obstante que la conclusión final de Gramsci sobre el americanismo es que éste no constituye "un nuevo tipo de civilización *(civiltà)*" propiamente dicho, porque nada ha cambiado en las relaciones fundamentales existentes entre los diferentes grupos sociales (§ 15, E.C. 2180). La reducción de la *"civiltà"* a una forma histórica de "civilización" técnica esta pues lejos de ser una constante del pensamiento de Gramsci. En realidad él piensa las normas de conducta y los valores que éstas implican partiendo a la vez de las concepciones del mundo en las que pueden haberse originado y del "mundo de la producción". Pero este doble origen no está pensado unitariamente. Cfr. el artículo citado en la nota 7.

[10] Sobre esta expresión, cfr. el artículo ya citado en la nota 7.

es en ciertos casos mucho más rico y liberador que el pensamiento gramsciano, precisamente porque en Marx encontramos ese concepto de desarrollo alienado que, en cambio, está casi ausente en el pensamiento gramsciano.[11]

Pero la discusión y la evaluación crítica del pensamiento gramsciano pueden igualmente desarrollarse sin situarse dentro del sistema conceptual marxista considerado como un todo perfecto, sino partiendo de fuera y tomando en consideración ciertas teorías de matriz antropológica y ciertas críticas del materialismo histórico ligadas al saber antropológico. Pienso en particular en los trabajos de Marschall Sahlins.[12] Aunque también podrían citarse los de Maurice Godelier. Sahlins siente evidentemente mucha simpatía por el pensamiento de Marx, pero rechaza toda tendencia a pensar la socialidad en términos de razón instrumental y pone de relieve los estragos teóricos producidos por la incapacidad de aprehender la dimensión simbólica de la vida humana. Tratándose de Gramsci las cosas son complejas y contradictorias, porque en su pensamiento se encuentra una concepción netamente funcionalista e instrumental de la vida social[13] de la que se derivan consecuencias prácticas sumamente graves y en particular la voluntad jacobina de adaptar (racionalización) todos los aspectos de la vida (sexualidad incluida) a las supuestas exigencias objetivas del desarrollo de la producción. Pero una vez dicho y subrayado esto, no sería difícil demostrar que Gramsci es, contradictoriamente, entre todos los marxistas, el más sensible a la dimensión cultural de la vida social. Cabría incluso agregar que su obra se ha leído principalmente con tal

---

[11] Con una sola excepción, por lo demás muy significativa del campo real donde el pensamiento de Gramsci innova, pues Gramsci analiza muy finamente una forma específica de alienación: el fetichismo político. Cfr. el artículo citado en la nota 7.

[12] Cfr. M. Sahlins, *Au coeur des societés. Raison utilitaire et raison culturelle*, traducido del inglés por Sylvie Fainzang, París, Editions Gallimard, 1980. La edición inglesa data de 1976 y su título es: *Culture and practical reason*.

[13] En el artículo mencionado en la nota 7, cité por extenso un texto capital de los *Cuadernos de la Cárcel* cuyo carácter, muy problemático, no había destacado, por lo que sé, ningún comentarista. Se trata del § 1 del Cuaderno 12, E.C. 1540.

enfoque, ignorando lo que habría podido perturbarlo, y que no lo ha perturbado precisamente porque no se ha leído.

En lo que a los valores y la ideología ataña, se encuentra en el Cuaderno 22 una doble crítica, la de la ideología de las luces y la ideología libertaria, por una parte, y la de la ideología romántica por otra:

"hay que insistir en que, en materia sexual, el factor ideológico más depravador y 'regresivo' es la concepción ilustrada y libertaria propia de las clases que no están estrechamente ligadas con el trabajo productivo y que, partiendo de esas clases, contamina a las clases trabajadoras" (§ 10, E.C. 2163).

En el § 11 (E.C. 2167) Gramsci señala que:

"parece que de esta forma la función sexual sea mecanizada, pero en realidad se trata del nacimiento de una nueva forma de unión sexual, sin los colores 'deslumbrantes' de los oropeles románticos propios del pequeño burgués y del bohemio desocupado".

No entra en mis intenciones defender contra Gramsci el "libertinaje" tal y como lo describe; pero sí quisiera recordar que tanto la ilustración y las teorías libertarias como la exaltación de la pasión han tenido y aún tienen un significado liberador. Esto es cierto incluso para el libertinaje de los siglos XVII y XVIII. Y aunque el personaje de Don Juan sea de lo más complejo, dado que es también un aristócrata imbuido de sus privilegios cuyo comportamiento está marcado por la voluntad de poder, podemos pensar que es Mozart quien se expresa cuando hace cantar a su héroe: *"Viva la libertà"*. En lo que concierne a la concepción romántica de la individualidad, es preciso anotar que, aunque Gramsci la critique, él es el primero en reconocer su valor emancipador contra la disciplina de tipo jesuístico y contra el autoritarismo de la religión del *Syllabus*.

Más en general, es preciso, en mi opinión, tomar nota de la distancia cultural que nos separa de Gramsci en ciertos aspectos (no todos) de su teoría de la individualidad. En el campo

de nuestra temática de la individualidad han nacido en nuestras sociedades nuevas exigencias que en cuanto tales no son incompatibles ni con exigencias "comunitarias" ni con las de una ética de la responsabilidad.

Debo confesar que en estos temas me parecen más próximos a nosotros Marx y Engels. En *La ideología alemana*, por ejemplo, tuvieron que afrontar las críticas libertarias de Max Stirner contra un comunismo de tipo feuerbachiano que también fue el suyo, al menos parcialmente. Marx y Engels describen una sociedad comunista y formas de comunidad efectiva que no aplastan la individualidad, como fue el caso en el pasado, y en consecuencia relaciones interindividuales en las cuales por fin el individuo se manifiesta *en tanto que tal* y no como *individuo medio* de su grupo.[14] Por decirlo con una frase, no hay comunismo sin liberación del individuo. Con respecto a esta concepción, formulada en 1845-46 y que tiene un alcance considerable en el plano de la expresión de valores originales y de su teorización, es preciso constatar que la historia del movimiento obrero ha vivido de forma a veces trágica el peso de formas arcaicas de la comunidad.

Respecto de las formas de la unión sexual, se observará que cuando Engels habla del amor sexual individual ni se le pasa por la cabeza justificarlo desde el interior refiriéndose a las exigencias de la producción.[15] Se trata de un hecho antropo-

---

[14] Me permito remitir sobre este punto a los dos textos siguientes: Taxier, Jacques: "La théorie matérialiste de l'individualité dans *L'Idéologie Allemande*", en *La Pensée*, n.º 219, marzo-abril de 1981, e ídem, "Quelques aspects du rapport Stirner-Marx", en *Marx e i suoi critici*, edición de Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo y Livio Sicchirollo, Edizioni Quatroventi, Urbino, 1987. Sobra Gramsci, cfr. Texier, Jacques, "Le concept gramscien de 'società civile' et l'indépendence personnelle", en *Actuel Marx* n.º 2, segundo semestre de 1987, Editions l'Harmattan, París.

[15] Muy al contrario, Engels subraya la autonomía conquistada con relación a la influencia de consideraciones ajenas a la esfera de los sentimientos: riqueza, poder, etc. "El matrimonio no se concertará con toda libertad sino cuando, suprimiéndose la producción capitalista y las condiciones de propiedad creadas por ella, se descarten las consideraciones económicas accesorias que aún ejercen tan poderosa influencia sobre la elección de los esposos, entonces el matrimonio ya no tendrá más causa determinante que la inclinación recíproca". F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ediciones Progreso, Moscú, 1966, págs. 80-81.

lógico de muy distinta consistencia, ligado al fenómeno histórico de la individuación.

En un plano teórico aún más general, es preciso subrayar que el concepto marxiano de libertad (las cosas son más complejas en Engels) no puede reducirse al de la necesidad comprendida, ni menos aún al de la interiorización de un constreñimiento externo. La esfera de la libertad que es también la del tiempo libre se define por un tipo específico de actividades que, a diferencia de las de la esfera de la necesidad (que coincide con las actividades de la producción) no tienen un fin que se imponga al hombre desde fuera, sino que tienen su fin en sí mismas, con lo que Marx enlaza con las distinciones del pensamiento aristotélico.[16] El desarrollo de la personalidad o al menos de algunos de sus aspectos esenciales, como la actividad y la relación psicosexual y afectiva depende evidentemente de esta esfera. Eso lo sabemos todos, incluso cuando no dominamos con toda la claridad deseable el concepto de una actividad que es en sí su propio fin. Y debemos tenerlo muy presente si queremos proponer una idea del socialismo que esté a la altura de las necesidades de emancipación de nuestro tiempo.

Creo que puede decirse que el modelo de socialismo propuesto por Gramsci posee cierto número de rasgos propios de un "comunismo de guerra", es decir que son inseparables de una época de hierro y fuego, de sufrimiento y de miserias masivas.

A eso agregamos otras dos observaciones de orden antropológico. En el § 10, pero también en otros pasajes, Gramsci interpreta y justifica en términos de racionalización económica las iniciativas de corte "puritano" de Ford con sus sistemas de inspectores de la vida privada y las del Estado federal en materia de prohibición. Gramsci escribe:

> *"Cuando la presión coercitiva se ejerce sobre todo el conjunto social (y eso ocurre especialmente después de la*

[16] K. Marx, *Le Capital*, París, Editions Sociales, 1960, Libro III, t. 3, pág. 199.

caída de la esclavitud y del advenimiento del cristianismo) se desarrollan ideologías puritanas que dan la forma exterior de la persuasión y del consentimiento a la utilización intrínseca de la fuerza...".

Tenemos aquí una teoría de la ideología muy particular, que debe ser examinada muy atentamente. No se trata de una formulación accidental en los *Cuadernos*. Está presente, por ejemplo, cuando Gramsci se esfuerza en fundar las normas morales a partir de una "necesidad objetiva" que es la del desarrollo de la producción:

> *"Para ello hay que referirse a **las relaciones técnicas de producción**, a un determinado tipo de civilización económica que para desarrollarse exige un determinado modo de vida, determinadas reglas de conducta y cierto tipo de costumbres. Hay que persuadirse de que no sólo es 'objetiva' y necesaria cierta maquinaria, sino también cierto modo de comportarse, cierta educación, cierta forma de convivencia, etc.; **en esa objetividad y necesidad histórica se puede basar la 'universalidad' del principio moral, y aún más: nunca ha habido otra universalidad que esta necesidad objetiva de la técnica civil, aunque se la interprete con ideologías trascendentes o trascendentales, y se la presente en cada caso de la forma más eficaz históricamente para alcanzar la meta deseada**"*. (E.C. 1875-76) (La cursiva negrita es mía.)

No cuesta trabajo seguir el encadenamiento de los conceptos en el texto: relación técnica de producción ligada con ciertas hemarrientas técnicas, modo de vida y normas de conducta adecuadas a ese modo técnico de producción, es decir lo que Gramsci llama, muy significativamente, una *"técnica civil"*, y por último el envoltorio ideológico en el cual el núcleo terrenal (que puede ser pensado en formas técnicas en el sentido amplio de la palabra) que funda realmente una "universalidad" histórica determinada, halla su legitimación con referencia a una forma cualquiera de absoluto.

Yo haría una simple pregunta sobre esta teoría de la ideología y en particular de sus formas religiosas: ¿Podemos hoy contentarnos con semejante esquema teórico —en el que la ideología es el simple envoltorio de las necesidades "técnicas" de la producción— para aprehender la densidad antropológica del fenómeno religioso? ¿Este esquema teórico no está marcado por cierta estrechez "economicista", es decir "productivista"? ¿Gramsci no incurre así en una forma de ese "lorianismo" que denunció muy justamente en el joven Croce como una caricatura del materialismo histórico? ¿Ese concepto de *"técnica civil"* no resulta radicalmente insuficiente para pensar la riqueza antropológica de las relaciones sociales *humanas*? ¿El núcleo terrenal de las ideologías religiosas no deberá incluir un concepto distinto de las relaciones sociales que tenga en cuenta, como en Marx, la compleja historia de las relaciones del individuo con la comunidad y las de ésta con la totalidad de lo existente? Hacer la pregunta es ya responder a ella; pero habría que agregarle una investigación en torno a la historia de las ideas para determinar cuál es la corriente del pensamiento filosófico que ejerce aquí su influencia negativa en Gramsci. ¿No será el pragmatismo?

Ultima cuestión: cómo evaluar desde el punto de vista de una teoría antropológica de la cultura, pero también desde el punto de vista de los valores de nuestra "conciencia histórica actual", la teoría de los instintos y la de su represión o reglamentación que Gramsci expone en el § 10. Doy un breve extracto:

> *"Incluso los instintos que es preciso superar hoy, por demasiado 'animales' (animaleschi) representaron en realidad un notable progreso con respecto a los anteriores, aún más primitivos"* (E.C. 2161).

Lo que retendrá mi atención es, ya se habrá comprendido, esa idea de una "animalidad" de la sexualidad humana que debería ser superada constantemente en el curso de la historia de la civilización. Hay que observar, ciertamente, que Gramsci emplea las comillas cuando habla de "animalidad" a propó-

sito de la sexualidad humana. Pero yo hubiera preferido que no utilizase en absoluto ese vocabulario. Porque es el vocabulario de una ideología vieja y reaccionaria. Vieja como el espiritualismo y el dualismo del alma y el cuerpo. Reaccionaria como la larga tradición religiosa y filosófica contra la que siempre han luchado las filosofías de la emancipación humana, que son las de la imanencia, el humanismo y la terrenalidad del hombre (por hablar como Gramsci).

¿Qué clase de teoría antropológica de la cultura podremos elaborar con este esquema bipolar de instintos supuestamente "animales" *(animaleschi)* y normas pertenecientes a un "orden" civil y político que deben reprimirlos o regularlos? Es el dualismo del alma y el cuerpo que encontramos en la teoría de las relaciones naturaleza/cultura. Sin duda no es éste el lugar apropiado para reflexionar seriamente sobre los difíciles problemas de la teoría de la cultura. Me contentaré por consiguiente con limitarme a afirmar que la humanidad del hombre es inherente a su sexualidad y no solamente a su pensamiento y su voluntad, recogiendo así una de las proposiciones fundamentales desarrolladas por Marx en la tesis sobre Feuerbach, para aplicarla muy legítimamente a la sexualidad.[17]

Lo que debería aparecer así son ciertos límites del marxismo de Gramsci, ligados, como lo está por lo demás su riqueza, a su formación cultural y sin duda también a su personalidad. No podían dejar de tener sus repercusiones en su idea del socialismo. Pero él escribía esto en los años treinta de nuestro siglo y nosotros vivimos a comienzos de los años noventa. Su mérito fue haber sido capaz de pensar la novedad del fordismo, que iba a convertirse en el modelo de desarrollo capitalista durante varios decenios. Ese modelo ha entrado hoy en crisis de múltiples formas y lo mismo ocurre con los modelos de socialismo que se concibieron a partir de su deno-

[17] "... en *La esencia del cistianismo*, él (Feuerbach) no considera como auténticamente humana más que la actividad teórica, mientras que la praxis es captada y fijada sólo en su forma de aparición sórdidamente judaica" Cfr. *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1968, p. 5.

minación. Quizá podría decirse, en términos concisos, que la modernidad de Gramsci es de tipo fordista; de ahí resulta necesariamente que hoy en día necesitamos otro proyecto de emancipación para cumplir la promesa de la modernidad.

AMERICANISMO, RACIONALIZACION, UNIVERSALIDAD SEGUN GRAMSCI. LAS TENSIONES DEL PRODUCTIVISMO*

André TOSEL**

1. La temática de la función civilizadora de los productores, eje del pensamiento de Gramsci a partir del período de los consejos de fábrica, llega a ser, como americanismo, piedra angular del materialismo histórico gramsciano en los *Cuadernos de la cárcel.* Su exacta comprensión conduce a rechazar una lectura hiperpolitizada o hipereticista del marxismo gramsciano y revela la hondura marxista y leninista de su compromiso contra el romanticismo económico. Es cierto que la "filosofía de la praxis" tiene como adversario principal el economicismo mecanicista de la Segunda y la Tercera Internacionales, pero la persistencia del americanismo significa que no cabe interpretar la revaloración del momento ético-político realizada por dicha filosofía práctica y en la única praxis de la acción comunicacional. La crítica gramsciana del momento económico-corporativo tiene por finalidad proyectar el análisis de las relaciones de producción sobre la perspectiva de la formación de una voluntad colectiva y no implica que se

---

*Traducción de Esther Benítez.

**Miembro del Consejo de Redacción de "Actuel Marx". Profesor de Universidad.

haga economía de la economía y de la "tragedia del trabajo". La ciencia gramsciana de la política y de la historia aspira a liberar las posibilidades de la producción industrial más moderna de su época, la más racionalizada. El americanismo abarca esa modernización-racionalización y es el punto de partida para construir el nuevo bloque histórico, el de los productores fordizados y de sus intelectuales orgánicos.

2. Todos los conceptos fundamentales del marxismo de Gramsci deben ser formulados en el elemento del americanismo con objeto de evitar toda manipulación eticista y politicista, sobre todo si no se quiere renunciar a las ventajas de la revaloración del momento ético-político.

a) Americanismo y bloque histórico. Gramsci se interroga con perspicacia sobre la racionalización del proceso de producción que el fordismo supone, y ve en éste una modificación de la estructura interna de esa misma estructura, pues su origen está en una baja tendencial de la tasa de beneficio (y por tanto en el sometimiento del proceso de trabajo a la acumulación de plusvalía relativa). El bloque histórico moderno es, pues, el objeto del análisis: ¿cómo engendra la estructura la superestructura compleja en la cual se realiza? ¿Cómo pasar del americanismo definido como momento económico-corporativo al americanismo entendido como momento ético-político? ¿Cómo producir "la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres"? El americanismo como bloque histórico que hay que elaborar da a entender que tal bloque consiste justamente en esa transición. La catarsis es el metabolismo de esa transición incesante. Nada tiene de misterioso, puesto que, en tanto que catarsis "americanista", designa la inminencia de "la transición del viejo individualismo económico a la economía programática" (*Cuadernos de la cárcel,* Turín, Einaudi, 1975, pág. 2139).

b) Americanismo y hegemonía. Sin la menor añoranza del mundo destruido por la racionalización capitalista, Gramsci encara el americanismo como terreno de una lucha de hege-

monías. La fordización tiene un alcance antropológico y plantea un interrogante sobre la prosecución y la dirección de la antropogénesis. Es "el mayor esfuerzo colectivo que se ha manifestado hasta ahora para crear con inaudita rapidez, y con una conciencia de la finalidad nunca vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre" (*Q. 4*, pág. 489). El anclaje de la racionalización en el libro 3 de *El Capital* no se inicia con un análisis de los mecanismos de la crisis económica, pues Gramsci está totalmente convencido de que ninguna crisis es resolutoria en el mero terreno económico. Se inicia en torno a la mutación cultural que transmite la reestructuración del proceso de trabajo y en torno al desafío hegemónico lanzado a los productores. Se trata de "plantear la cuestión fundamental de la hegemonía" para "superar la fase de la adaptación psicofísica a la nueva estructura industrial", con objeto de engendrar así una "floración superestructural". El americanismo no produce en tanto que tal una nueva civilización; radicaliza el industrialismo capitalista y le garantiza una nueva fase; al hacerlo, ha sentado las bases de su propia superación revolucionaria. Las clases subalternas se ven así enfrentadas con la cuestión de su función civilizadora sólo en tanto que nuevas clases productoras. ¿Qué nueva forma de unidad de sociedad civil con sociedad política deberán construir para superar el sometimiento económico-corporativo al cual las condena al principio el americanismo "impuesto" por las clases dirigentes? ¿Qué formas ético-políticas inventar para elaborar un americanismo "propuesto" que sustituya la disciplina soportada desde el exterior por una autodisciplina? ¿De qué aparatos de hegemonía deberá revestirse y cuáles deberá transformar el Estado de los productores para adecuar la trama privada de la sociedad civil y de sus modos de vida a los modos de la producción racionalizada? ¿Qué modificaciones habrá que introducir en el proceso de trabajo también fordizado? Gramsci prevé una sociedad menos estratificada, aligerada de sus capas parasitarias, más ligada a la producción, impregnada de ciencia y tecnología, radicalmente democratizada, y basada en el control de quienes dirigen por los dirigidos. "La hegemonía nace de la fábrica y para ejercerse no ne-

cesita sino una mínima cantidad de intermediarios profesionales de la cultura y la ideología". Cabe incluso prever para los Estados Unidos "una dominación inmediata de la estructura sobre la superestructura".

c) Americanismo y praxis. El americanismo excluye toda lectura meramente comunicacional de la acción. La praxis gramsciana es ante todo producción. Lo que define el tipo de civilización es el tipo de trabajo, y la civilización de los productores será una civilización del trabajo racionalizado y fordizado. Gramsci da a entender, desde luego, que el desarrollo del trabajo exige la diferenciación de un momento ético-político, de un conjunto de instituciones y normas basadas en la praxis en sentido aristotélico, y que la hegemonía se realiza con esé momento. Pero la filosofía de la praxis no piensa esta unidad de la producción y la acción en términos de paradigmas separados, la piensa como tránsito de la producción a la acción y como inserción de la acción en la producción. La principal crítica dirigida al actualismo de Gentile es precisamente no haber atendido a la seriedad de la acción como modificación de la realidad externa y de las facultades de los hombres, y ello a propósito del americanismo, denigrado como "mecánico" por Gentile. Existe una "contradicción" entre "la acción real que modifica esencialmente la realidad externa (y por ende también la cultura real) y el gladiatorismo estúpido que se autoproclama acción y no modifica más que el vocabulario, el gesto exterior, y no el nombre interior" (*Q. 1*, pág. 91).

3. El problema teórico-filosófico fundamental que la interpretación gramsciana del americanismo plantea es el del enlace entre racionalización productiva y universalidad de los modos de pensamiento y vida heredados del industrialismo de un capitalismo convertido en mundial. Gramsci es el mayor continuador de Marx y Lenin, teóricos de "la misión civilizadora del capital". Gramsci, como Marx, analiza las contradicciones del proceso de racionalización, aunque presenta este proceso como base de la construcción hegemónica. Esta posi-

ción se alcanza con dificultad, por supuesto, pues el proceso de elaboración "forzosa" de un nuevo tipo humano es doloroso y costoso. Habrá que esperar al *Cuaderno 22* para dar una respuesta afirmativa a la interrogación inicial sobre la racionalidad del americanismo. El *Cuaderno 9* hace la pregunta: "¿Es racional el tipo de industria y organización del trabajo propio de Ford? ¿Puede y debe generalizarse o se trata de un fenómeno morboso que las fuerzas sindicales y la legislación deberán combatir? ¿Es posible que la presión sindical y moral de la sociedad induzca a los obreros en tanto que masa a sufrir todos los procesos de transformación necesarios para conseguir que el tipo medio del obrero Ford se convierte en el tipo medio del obrero moderno, o eso es imposible porque desembocaría en la degeneración física y el deterioro de la raza, destruyendo así toda fuerza de trabajo?" El *Cuaderno 22* responde positivamente que "cabe pensar la exigencia técnica concretamente separada de los intereses de la clase dominante y además unirla con los intereses de la clase todavía subalterna". "Ésta es estructuralmente heredera de un proceso de racionalización del cual debe apropiarse y que debe democratizar" (*Q. 9*, págs. 1138 y 1143, *Q. 22*, pág. 2130). La reconstrucción no ha de esperarse desde el punto de vista de las capas condenadas por el nuevo orden, sino de la clase que crea las bases materiales de ese nuevo orden, y que debe hallar el sistema de vida preciso para convertir en "libertad" lo que hoy es "necesidad" (*Q. 3*, págs. 296-297). "El martirologio del productor fordizado no debe impedir que se reconozca la conquista irreversible en facultades de inteligencia, de seriedad. El americanismo es una victoria de la razón sobre el instinto, representa la punta de flecha del proceso de alejamiento de la naturaleza y de control de sus energías en nosotros y fuera de nosotros". El industrialismo es una victoria continua sobre la animalidad del hombre, un proceso ininterrumpido y doloroso de sometimiento de los intereses a nuevos y rígidos hábitos de orden, de exactitud, de precisión. "La coerción no ha podido ser evitada". Hasta hoy los cambios se han producido mediante una coerción brutal, ejercida por una clase sobre otra. La selección de los hombres aptos para un

nuevo tipo de civilización, es decir un nuevo tipo de trabajo, se produjo con inaudita brutalidad, arrojando al infierno de las subclases a los débiles y los refractarios" (*Q. 1*, pág. 138).

Contra Martin Weber, que ve en el movimiento obrero el mayor obstáculo para la innovación tecnológica y la productividad, Gramsci opone la capacidad de las masas productoras para conciliar democracia, eficacia y "técnica civil" superior. El americanismo es la liquidación del romanticismo económico, del amateurismo bohemio, del parasitismo social. Se enlaza así con la experiencia del *Ordine Nuovo*. "Los obreros italianos nunca se opusieron, ni siquiera pasivamente, a las innovaciones industriales, a la introducción de maquinarias más perfectas y a una organización más perfecta de los complejos empresariales. Muy al contrario, los obreros fueron portadores de nuevas exigencias industriales" (*Q. 1*, pág. 125).

4. El enfoque de Gramsci consiste en formular una especie de metaamericanismo (homólogo de su metajacobinismo político) cuyo referente histórico es la experiencia soviética de esos años, experiencia reconocida y ya criticada. "El mundo de la producción y el trabajo, el utilitarismo máximo deben ser la base de todo análisis de las instituciones morales e intelectuales que hay que crear y de los principios que hay que difundir: la vida individual y colectiva debe organizarse para el rendimiento máximo del aparato productivo. El desarrollo de las fuerzas económicas sobre la nueva base y la progresiva instauración de la nueva estructura eliminarán las contradicciones que no pueden dejar de producirse; y, tras haber creado un nuevo conformismo a partir de la nueva base, permitirán nuevas posibilidades de autodisciplina, es decir también de libertad individual" (*Q. 7*, pág. 863). El americanismo postamericano, revolucionario, se define como un "americanismo aceptado por las masas modernas". Éste disminuye en lo posible la inevitable obligación de racionalizar, la sustituye por una obligación democrática, y generaliza la capacidad de iniciativa de las masas en el terreno de la sociedad civil y de la sociedad política. Se basa en la "catarsis", la conquista de la dirección ético-política, y su resorte y su objetivo son a la

vez "la formación de un hombre capaz de pensar, estudiar, dirigir y controlar a quien dirige".

Sólo esta dilatación del control de los dirigentes, en todos los niveles, combinada con la responsabilidad de las propias masas, permitirá la "floración" de la nueva civilización. La ausencia de este control o su limitación conducen a una forma coercitiva del americanismo, a una recaída en lo económico-corporativo, la misma que amenaza a la URSS. Allí el partido juega a los Bonaparte del trabajo forzado, como lo —prueba la sustitución militar del equipo de trabajo intentada por Trotsky (y también por Stalin, a quien Gramsci no nombra). "El principio de la coerción en la moral del trabajo era justo, pero la forma que había adoptado era errónea; el modelo militar se convirtió en un funesto prejuicio: los ejércitos del trabajo fracasaron" (*Q. 22*, pág. 2164). La politización democrática del proceso de racionalización, la transformación de la acción ético-política en contacto con el conformismo de los productores constituyen el horizonte de lo que es una reforma intelectual y moral del americanismo. "La tendencia democrática, intrínsecamente, no puede significar sólo que un trabajador manual se convierte en obrero cualificado, sino que todo ciudadano puede convertirse en "gobierno" y que la sociedad lo pone, aunque sea abstractamente, en condiciones de poder serlo; la democracia política tiende a hacer coincidir gobernantes y gobernados" (*Q. 4*, pág. 501). La figura de una nueva ciudadanía, la de los ciudadanos-productores, remata la mundialización de la racionalización. "De la técnica-trabajo se llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista, histórica, sin la cual se sigue siendo un especialista, y no se llega a dirigente (especialista + político)" (*Q. 4*, pág. 514).

5. El gran mérito de esta elaboración estriba en haber identificado lo que era en su tiempo el nivel mundial del capitalismo, y haber interpretado la homogeneización de los modos de trabajo y de los modos de vida en términos de contradicciones motrices, sin incurrir en una concepción catastrofista de la crisis. La comprensión de la creatividad antropológica del americanismo se entiende incluso como realización de los

universales concretos de la tradición de la filosofía de la emancipación. La emancipación de los modos de trabajo y vida se lee como unificación del género humano en la apropiación teórica de la naturaleza (ciencia experimental) y en su apropiación práctica (el nuevo conformismo social de los colectivos de trabajo). Reconocimiento de la forma histórica de dominación y socioteleología, ciertamente finita y práctica, se solapan. El americanismo se enuncia en un sistema de proposiciones generales expresivas de un universal material, verdad de los universales anteriores limitados y coercitivos. Pero ¿puede el universal de la racionalización estar construido de manera antagónica a su forma capitalista? ¿No está condicionado de parte a parte por esa misma forma, que sería entonces particular? ¿No constituye un velo que impide pensar la especificidad de las figuras de la dominación? En una economía transnacionalizada, la universalidad de una figura antropológica como la del obrero fordizado, aun reformada por la generalización de su capacidad de control, ya no designa una alternativa al productivismo. Pensar el nivel de mundialización del capitalismo en términos de racionalización no equivale a identificar la vía de una alternativa; equivale, por el contrario, a identificar el nivel de la acción del mundo investido por el capitalismo.

Ciertamente Gramsci sabe ver la dimensión extraproductiva de las fuerzas productivas humanas; la partida se juega en el terreno de la formación de una capacidad de las masas para controlar a quien dirige, de una cultura del trabajo que no se resuelve en su sacralización y que desconfía de la militarización de los equipos de trabajo. Pero la inyección de política participativa, la catarsis del americanismo en metaamericanismo ético-político sigue estando por debajo de la brutalidad inaudita de una economía mundial que hace que una porción decreciente de la sociedad mundial sea portadora de la lógica de la racionalización, sometiendo a su dominio al resto de esa sociedad. El ahorro de tiempo de trabajo se traduce en aumento de la masa de trabajo muerto. El problema está en identificar las formas y las dinámicas del capitalismo mundial sin dejarse engañar por la imagen de sí que ofrece el sistema transnacio-

nal. Lo que hoy se llama romanticismo económico[1] y que se puede rechazar como tercermundismo gemebundo constituye lo que Gramsci llamaría un alto punto que el pensamiento debe investir. El reconocimiento de la irracionalidad de la acumulación, del carácter paroxístico de las desigualdades entre sistemas cada vez más jerárquicos, obliga a replantearse el lazo entre economía y política. Si la liberación del trabajo significa posibilidad para todos de trabajar, y de hacerlo sin explotación, significa la posibilidad para todos de trabajar de otra manera y de trabajar cada vez menos. En este sentido, se trataría de salir del americanismo y del americanismo no americano, de desconstruir lo que ha hecho de la producción el obstáculo a la política entendida como invención de un mundo por fin habitable. La catarsis del momento económico-corporativo en momento ético-político sería entonces organización de la lucha contra los efectos desocializantes de la producción transnacional y devolvería su sentido a la idea de transición revolucionaria, de construcción de un *Ordine Nuovo* histórico y mundial, que permitiera el control por la humanidad de sus condiciones de existencia, que se basara en la

---

[1] Pienso en los trabajos de Wallerstein y de sus amigos. En los últimos años la investigación gramsciana ha subrayado la importancia del tema "Americanismo y fordismo", poniendo así fin a la leyenda de un Gramsci ignorante e incompetente en temas de economía. En francés se puede consultar el interesante libro de J. P. Poitier, *Lectures italiennes de Marx*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, que recoge el debate de la crítica de la economía política en Italia desde finales siglo XIX hasta nuestro días. Se pueden ver las recientes investigaciones de J. Texier, "Le concepte gramscien de société civile et l'indépendance personnelle", *Actual Marx*, n.º 2, 1987; "Rationalité selon la fin et rationalité selon la valeur dans les 'Cahiers de la prison'", *Actual Marx*, n.º 4, 1988; y "Sur le sens de 'société civile' chez Gramsci", *Actual Marx*, n.º 5, 1989.

La importancia de esta problemática fue subrayada por primera vez en la obra pionera y por desgracia poco conocida de M. A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Roma, Armendo Armendo, 1970. Pueden añadirse el rico estudio de F. de Felice, *Introducción* a Antonio Gramsci, *Quaderno 22, Americanismo e Fordismo*, Turín, Einaudi, 1978; el de M. Telo, "Gramsci, il nuovo capitalismo e il problema della modernizzacione", *Critica marxista*, n.º 6, 1987; y la selección *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo* (edición de G. Baratta y A. Catone), Milán, Incontri Diffusioni, 1989, del que está sacado nuestro propio estudio. Véase también A. Tosel, "Marx en italiques", *Trans Europ Repress*, Manvezin, 1991.

lucha por una mejora de las condiciones de la acción en el seno de la propia producción.

6. Aunque el estado de urgencia que caracteriza a la economía capitalista mundializada impida hoy confiar en la mera democratización del americanismo, sigue siendo cierto que la amenaza de que la humanidad se vea encerrada en el callejón sin salida de la economía-mundo corporatista es más grave que nunca. Si Gramsci supo comprender que la producción de la sociedad por sí misma es la unidad de la producción y de la sociedad ético-política, y que sus figuras emblemáticas modernas son el americanismo y el jacobinismo, es cierto que su proyecto de superación crítica del americanismo y el jacobinismo lo condujo al umbral de una problematización del productivismo capitalista. Pero nunca cruzó ese umbral.

Gramsci aceptó la idea de una neutralidad, es decir de una positividad absoluta de las fuerzas productivas y de la técnica. Sería preciso revalorizar desde este punto de vista la decisiva categoría de "catarsis", que se construye en continuidad con el empuje disciplinario del americanismo y el fordismo, como conformación ético-política de la ilimitación cuantitativa y cualitativa de las fuerzas productivas racionalizadas. Así las cosas, cabría preguntarse si la catarsis hoy no debería pensarse como limitación cuantitativa y cualitativa de esas fuerzas productivas, como transformación de esas fuerzas en ruptura con la disciplina propia del amaestramiento del gorila humano. Constatamos, sí, la pertenencia de Gramsci a su época, el peso ejercido en su pensamiento por la obsesión del atraso de una nación capitalista periférica y rebelde a la racionalización moderna. Sin duda es preciso tener en cuenta la presión del actualismo gentiliano y de su voluntarismo. En mayor medida que Marx, que al avanzar descubre que el precio de la misión civilizadora del capital resulta cada vez más gravoso para las fuerzas productivas humanas y para la naturaleza, Gramsci exalta cierta metafísica de la racionalización de la producción, ligada con la subjetividad moderna. La dominación actual del sometimiento del trabajo al capital, la radicalización del proceso de producción mundial de plusvalía relativa

hacen de la racionalización una especie de costreñimiento sin precedentes.

Pero sería injusto llegar a la conclusión de un Gramsci ultrarricardiano (¿no fue un amigo muy querido de Piero Sraffa?). La insistencia sobre la institucionalización del control democrático de los productores atestigua ya la dimensión éticopolítica en el mismo seno de la producción, pero aún hay más y mejor. Gramsci siempre pensó que el movimiento de expansión de las fuerzas productivas requería una hegemonía, se formaba en esa propia hegemonía. Ahora bien, como ha demostrado el interesante estudio de F. Lo Piparo (*Lingua, Intellettuali. Egemonia in Gramsci*, Bari, 1979), la hegemonía está pensada a través de la analogía de la difusión y constitución de una lengua nacional, común. El conformismo éticopolítico que conforma las potencialidades del conformismo productivo es una tendencia a la unificación impuesta-propuesta y las clases subalternas imitan el "habla" de las clases dirigentes y la reconocen como un "medio ambiente" de vida, de sentido y de identificación, en el seno de las contradicciones. Esto equivale a decir que la catarsis tiene una forma intrínseca de lenguaje. Puede definirse como la innovación-novación de un conformismo en el que economía y política deben presentarse como un lenguaje. Los universales de la racionalización sólo tienen una dimensión hegemónica si pasan la prueba de su devenir lenguaje común como universales de comunicación y de reconocimiento recíproco para y en los conflictos.

La producción se vuelve en cierto sentido lenguaje, pero el lenguaje no es absorbido en la producción como su medio instrumental. Conserva su naturaleza de "medium" y sus propiedades de espacio de individualización común. En eso estriba la singularidad del americanismo gramsciano. La producción está como obsesionada por la esperanza de devenir lo que toda la tradición filosófica ha considerado como su "otro" lenguaje, es decir espacio constitutivo de una voluntad común articulada en una pluralidad dialéctica y polémica. Gramsci invierte en cierto modo *in fine* su productivismo gracias a la tensión que introduce la dimensión "lingüística" de la pro-

blemática de la hegemonía y de la catarsis. La lógica disciplinar democratizada de la expansión ilimitada de las fuerzas productivas racionalizadas se enfrenta con la lógica de su propio devenir lenguaje común. Queda así al descubierto una pregunta, como la sombra que acompaña al americanismo: ¿cuál es la organización de las fuerzas productivas que hoy, con el final de la misión civilizadora del capital, puede desarrollarse como una lengua común, en el sentido eminente del término?

7. Este período "lingüístico" de la producción, que arrebata a ésta a la esfera de la utilidad, se manifiesta por último en la asombrosa propiedad constitutiva de la filosofía de la praxis de garantizar la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos y, por eso mismo, de pensar las condiciones de una civilización orgánica, verdadera lengua común del género. Filosofía, economía y política aportan al mundo moderno la misma tendencia objetiva a traducir un mismo principio de organización en campos diferentes. Hegel + Ricardo + Robespierre (*Q.* pág. 1476). Pero sólo la filosofía de la praxis es capaz de operar esa traducibilidad, pues expresa una tendencia objetiva a la unificación y a la universalización. Pero a su vez esta traducibilidad no es simplemente intertraducción de lo filosófico a lo económico y lo político, y a la inversa. Produce una transformación de cada uno de los lenguajes intertraducidos. La traducción es producción de un nuevo sentido, de una nueva lengua o civilización, Ricardo traducido se convierte en objeto de la crítica y el valor deja transparentarse la plusvalía. Robespierre (jacobinismo) traducido deja transparentarse bajo la voluntad general la teoría de las condiciones de la hegemonía y la catarsis. Hegel traducido permite transformar el historicismo especulativo en filosofía de la praxis radicalmente inmanente. Decididamente el ser "lingüístico" del pensamiento gramsciano no está agotado.

PRODUCTIVISMO, INDUSTRIALISMO E INDIVIDUALIZACION EN GRAMSCI

Sería unilateral limitarse a esto. Gramsci da, en efecto, una lección de método que no se ve afectada por su productivismo y que concierne al fuerte lazo que une lo que habría que denominar su industrialismo con su concepción de una individualización por crecimiento de una intelectualidad de masas. Sería unilateral, en efecto, insistir en la mera fuerza disciplinante de la racionalización taylorista y olvidar que hasta ahora la historia del género humano no puede separarse de la de las fuerzas productivas, en la medida en que son estas últimas las que, contradictoria y dolorosamente, condicionan la antroprogénesis, la formación de tipos humanos que son realidades híbridas en las que se constituye la aculturación de las clases dominadas por las clases dominantes. La crítica del productivismo terminaría desembocando en un catastrofismo total, sin dejar otra salida que la invocación huera a inasignables fuerzas productivas radicalmente nuevas. El industrialismo designa el proceso mediante el cual las clases dominantes revolucionan las fuerzas productivas uniendo dominación y realización de la unidad del género humano. El industrialismo obrero de Gramsci plantea una cuestión que no cabe ignorar, la de la reapropiación virtual por las masas subalternas de las potencialidades universales de la nueva época. La racionalización no puede limitarse a un simple efecto de poder y Gramsci subraya que la oposición entre dominadores y dominados se entremezcla con una promoción de la inteligencia en el propio meollo del proceso de trabajo. A partir de *L'Ordine Nuovo* Gramsci trata de pensar y liberar el potencial contenido en la inserción actual de los productores en las fuerzas productivas manejadas por el capital. Las fuerzas de trabajo jamás podrían reducirse al *status* de "gorila amaestrado" y de mercancía análoga a otras mercancías. La noción de industrialismo piensa la dimensión intelectual inmanente a la producción y coincide con la redefinición del trabajo intelectual y la de la figura del intelectual. "La historia del industrialismo ha sido siempre (y lo es hoy de forma más clara y rigu-

rosa) una continua lucha contra el elemento "animalidad" del hombre, un proceso ininterrumpido, con frecuencia doloroso y sangrante, de sometimiento de los instintos (naturales, es decir, animales y primitivos) a normas y hábitos de orden, exactitud y precisión siempre nuevos, más complejos y rígidos, que posibilitan las formas cada vez más complejas de vida colectiva, consecuencia necesaria del desarrollo del industrialismo" (*Q. 22,* § 10, págs. 2160-2161).

Si hoy se impone la tarea de ajustar cuentas con el productivismo, lo que impone esa necesidad y nos enfrenta al reto, en palabras de Gramsci, de convertirla en una ocasión de libertad, es la historia del trabajo. Es preciso pensar la conmensurabilidad cultural de la experiencia de las fuerzas productivas con las formas de intelectualidadd dominantes y pensarla en el elemento mixto de una violencia que produce una universalización del género, de un universal coexistente con la dominación. El método correcto excluye a la vez la concepción de la intelectualidad como instancia delegada de una verdad ético-política que subyace a la práctica laboriosa y la de la dominación como integración disciplinaria de los dominados. "Hasta el presente los cambios en el modo de ser y de vivir se han producido mediante una brutal coerción, a través de la dominación de un grupo social sobre todas las fuerzas productivas de la sociedad: la selección o "educación" del hombre adaptado a los nuevos tipos de civilización, es decir a las nuevas formas de producción y de trabajo, se ha producido desplegando brutalidades inauditas, arrojando al infierno de las subclases a los débiles y los refractarios o eliminándolos por completo" (*Q. 22,* § 10, pág. 2161). Mal llevada, separada de la revaloración del industrialismo, la crítica del productivismo conduce a abandonar la cuestión de las fuerzas productivas reduciéndola a la de la interiorización por las masas subalternas de los valores dominantes. Hay mucho que heredar de la preocupación esencial de Gramsci: pensar las mutaciones de las fuerzas productivas desde el interior de la experiencia histórica del proceso de trabajo y desde el punto de vista de una alternativa hegemónica. Las clases subalternas son siempre clases intelectuales en la medida en que su intelí-

gencia, por infinitesimal que sea, es su único recurso. El trabajo es obligación de la intelectualidad. El gorila amaestrado de la racionalización fordista "sigue siendo 'todavía un hombre' y durante el trabajo piensa más o por lo menos tiene mayor posibilidad de pensar" y "el hecho de que no obtenga una satisfacción inmediata de su trabajo y de que comprenda que pretenden reducirlo a un gorila amaestrado puede inducirlo a unos pensamientos poco conformistas" (*Q. 22*, § 22, pág. 2171).

Todo trabajo es intelectual desde el mismo momento en que la actitud intelectual más teórica es un trabajo que requiere un "aprendizaje". "El intelectual es un 'profesional' que tiene sus máquinas especializadas, su aprendizaje, que tiene su sistema Taylor. No obstante, es ilusorio atribuir a todos esta capacidad 'adquirida' y no 'innata'". (*Q. 1*, pág. 33). El taylorismo reactiva en el trabajador aparentemente mecanizado la diferencia constitutiva entre trabajo impuesto y prescrito y trabajo efectivo definido por potencialidades reprimidas. La racionalización obliga a los trabajadores a un enfoque del trabajo que se formula en términos de reapropiación. El trabajador hace un uso de sí en esta reapropiación, que se traduce ante todo en la propuesta de modificaciones (aunque sean micrológicas) del proceso de trabajo. De todos modos se plantea la cuestión de la inversión obrera explícita de lo que sigue siendo implícito en el proceso de trabajo racionalizado, de la comprensión de la inteligencia codificada y formalizada en los nuevos procedimientos. Si la taylorización es una formalización de lo que resiste en el trabajador y sigue siendo informal, o sea informalizable, la intelectualidad obrera se ve desafiada por la tarea de formalizar la relación que une el proceso taylorista de formalización con lo que en ella es informalizable. Se entabla así un proceso de intelectualización técnico-científica y de transformación ético-política que es a la vez labor de educación y labor de lenguaje, de traducción, que podemos colocar bajo el signo del tránsito o de la transición infinita del sentir al comprender, de lo vivido o espontáneo a lo reflexivo y organizado. Labor que es proceso de individuación antropogenética mediante el uso de

sí, mediante la comprensión del sistema de relaciones que integran el individuo y mediante modificación simultánea de ese sistema y de uno mismo. Esta labor ampliada es proceso de formación que sintetiza lo que es a la vez experiencia, toma de palabra, desarrollo de facultades y conceptualización.

Reformulemos pues esta problemática en la que se anudan todos los hilos de la investigación gramsciana. En la vertiente de la cuestión de los intelectuales y de la intelectualidad del trabajo, Gramsci disocia la función intelectual de su reducción a las meras actividades llamadas intelectuales con relación a las actividades manuales. "En realidad el obrero o el proletario, por ejemplo, no está caracterizado específicamente por su trabajo manual o de carácter específicamente instrumental, sino por ese trabajo efectuado en determinadas condiciones, y en relaciones sociales determinadas (por no hablar de que no existe ningún trabajo puramente físico y que la propia expresión de Taylor de "gorila amaestrado" es una metáfora para indicar un límite o cierta dirección: en cualquier trabajo físico, incluso en el más degradado, existe un mínimo de cualificación técnica, es decir un mínimo de actividad intelectual creadora) /.../. Por eso cabría decir que todos los hombres son intelectuales, aunque no todos los hombres ejerzan en la sociedad la función de intelectual" (*Q. 12*, § 1, pág. 1516). En ciertas condiciones, la racionalización puede ser ocasión de un notable progreso en el desarrollo de las facultades hegemónicas de los productores si se invierte en el sentido de la aparición de un nuevo tipo antropológico en el cual se unan educación técnica, política y experiencia del trabajo. Una vez más, resulta válida la inspiración de *L'Ordine Nuovo*. "La forma de ser de un intelectual no puede consistir ya en la elocuencia, agente motor externo y momentáneo de sentimiento y pasiones, sino en el hecho de que interviene activamente en la vida práctica como constructor, organizador, "persuador permanente", porque ya no es un simple orador, y sin embargo es todavía superior al espíritu matemático abstracto: de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se quedaría en especialista y no se convertiría en un dirigente

(especialista + político)". Una vez más, el manuscrito se lee en un doble sentido.

En la vertiente de la educación, la transformación de las fuerzas productivas plantea la cuestión del proceso de antropogénesis en la perspectiva de la hegemonía del hombre productor. La objetivación de las fuerzas productivas exige un nuevo uso de sí de las fuerzas de trabajo vivas, lo cual significa un tránsito de su inscripción pasiva, disgregada, en el proceso de trabajo, a su transformación por cualificación. Si el hombre en general es el proceso de sus actos, el trabajador lo es *a fortiori*. Su individuación es el resultado siempre abierto de un proceso de modificación comprensiva de sí y del sistema de relaciones de trabajo. O de comprensión modificadora. "El hombre no entra en relación con la naturaleza por el simple hecho de que él es natural, sino activamente por el trabajo. Otra cosa: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, es decir que corresponden al grado más o menos alto de conocimiento que cada hombre tiene. Por ello puede decirse que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica en la medida en que él cambia y modifica todo el conjunto de relaciones cuyo centro de enlace es él" (*Q. 10*, § 19, págs. 1345-1346). Gramsci es consciente de la dificultad propia de la experiencia del trabajo (tal como la viven las fuerzas de trabajo vivas) para formularse y formalizarse bajo el condicionamiento de las fuerzas de trabajo objetivas y codificadas por las fuerzas intelectuales dominantes; pero piensa que el tránsito al saber y a la comprensión por parte de los trabajadores dominados encierra la posibilidad de modificar esas fuerzas. La aculturación recíproca de dominadores y dominados libera la posibilidad de una apropiación modificadora de las fuerzas productivas. Los problemas nuevos del productivismo exigen una especificación y no una denegación de la pregunta de Gramsci: ¿cómo pueden modificarse los tipos de individuación humana en función de la intelectualización del proceso de trabajo por mucho que éste último siga siendo una forma de la práctica siempre irreductible? Más aún. Gramsci nos enseña a reconocer la diferencia estructural que separa el dominio de la práctica, posibilitado por la eficacia del trabajo

científico, y la inmanencia de la inteligencia en las actividades de trabajo. ¿Cómo pensar la dimensión experimental irreductible de las fuerzas productivas sin cesar reconfiguradas por la historia en la medida en que ésta impone la reproducción modificada de los saberes inscritos en el proceso de racionalización y de los saberes espontáneos que son la forma inmediata de apropiación de éstos últimos?

En la vertiente lingüística aparece que esta modificación comprensiva propia de la experiencia del trabajo es indisociable de un ejercicio constitutivo del lenguaje. Las fuerzas productivas y su experiencia no son mudas y no dependen de un paradigma comunicacional aislado. Las masas subalternas viven esta experiencia en el marco de una gramática espontánea que se enfrenta a la difícil tarea de formular lo difícilmente formulable o lo informulable, mientras que la racionalización se expresa en un lenguaje cuya gramática está formalizada, codificada, es explícitamente normativa. Si es importante apropiarse de esa gramática, la apropiación se enfrenta con el problema de modificar su código en función de la experiencia de las fuerzas vivas de trabajo. Al mismo tiempo esta doble traducción de lo informulado en formulable-codificable y de lo codificable en otro código plantea de nuevo la cuestión de lo universal. El tratamiento gramsciano de las relaciones entre gramáticas espontáneas y gramática normativa tal y como se manifiesta en el *Cuaderno 29* (págs. 2345 y ss.) posee un valor analógico y permite comprender que la reapropiación colectiva de las formas y el contenido del trabajo presupone un uso constitutivo del lenguaje en el mismo meollo del trabajo. La lengua es trabajo, al igual que el trabajo exige la lengua y cierto uso de ésta para formularse y formalizarse, para poner en tela de juicio esas mismas formulaciones.

La riqueza de estos análisis, su capacidad para construir una problemática de la apropiación colectiva de la experiencia del trabajo debe integrarse en la crítica del productivismo. No hay que dejar cabos sueltos, so pena de hacer de la crítica de ese productivismo una nueva forma de incultura. Interpre-

tar la teoría gramsciana de las transformaciones del proceso de trabajo capitalista es formular la paradoja aparente de un industrialismo no productivista dentro de la perspectiva de una unificación de género humano lingüísticamente mediatizada.

IV

EL MARXISMO EN GRAMSCI

EL RETORNO A MARX

Ignacio JARDÓN*

La *vuelta a Marx* supone por un lado poner en su sitio al idealismo crociano y lo que este representa en Italia, pero también la recuperación de Marx supone la crítica al marxismo mecanicista y economicista que representa el libro de Bujarin: *Teoría del Materialismo Histórico.* Gramsci no es un filósofo, lo que quiere, al intentar volver a pensar y llevar a la práctica lo que dijo Marx, es llamar la atención sobre *ciertas indicaciones de Marx* para poder así construir un nuevo bloque social y una nueva hegemonía. Por eso las características de su marxismo tienen intencionalidad político-pedagógica.

Este redescubrimiento de Marx se hace desde unos textos muy determinados, de los que nosotros resaltaríamos dos: *Las tesis sobre Feuerbach y La contribución a la crítica de la economía política.* Textos que determinarán su no fanatismo, su concepción de la realidad, de la ciencia, de la materia, ... que le situarán críticamente frente al pensamiento oficialista.

Gramsci pretende comentar su retorno a Marx siguiendo las indicaciones que encuentra en las *Tesis sobre Feuerbach.*

---

*Catedrático de Instituto.

Las *Tesis sobre Feuerbach*, son para Gramsci "un cambio completamente nuevo, que renueva de arriba a abajo la forma de concebir la filosofía".[1] Desde entonces, piensa Gramsci, el marxismo se sitúa desde el punto de vista del que no sabe filosofía, se coloca desde el punto de vista de la clase subalterna y lucha por su formación cultural y política. Marx no sólo invierte la filosofía hegeliana, desenmascara socialmente a la filosofía, sino que abre un nuevo camino, amplía el hecho del conocimiento al provocar, en las posiciones filosóficas, efectos prácticos que conllevan a su vez afectos en el y del conocimiento.

La clave de esta reconstrucción filosófica está en el concepto de *praxis*, que es la base sobre la que descansa la concepción marxista de la historia. La praxis es, por tanto, la realización del hombre en la sociedad y en la historia. Implica la condición del vivir social, pero también, es un proceso del desarrollo continuo de estas condiciones. Para la praxis es necesaria la sociedad y es necesaria la historia.

Lo que suponen las *Tesis sobre Feuerbach*, en su vuelta a Marx, es el redescubrimiento del valor de la praxis y de la importancia de la transformación de la realidad.

Pero, ¿cuál era el error de la Ilustración? "Era lo que podemos llamar la ilusión intelectualista —nos comenta el profesor Carlos París—. Pensaban aquellos hombres ilustrados que por la simple vía del pensamiento, por el desarrollo de la educación... por la difusión de la información a través de la enciclopedia, se conseguiría elevar al hombre. Tenían una visión excesivamente optimista desde el punto de vista de la capacidad de la conciencia intelectual para transformar la realidad. Y son estas limitaciones las que Marx percibe directamente".[2]

De acuerdo con la Ilustración, el hombre es un producto de las circunstancias, del entorno, que pueden ser rotas, cambiadas por la influencia decisiva de la educación. La transformación de la humanidad vendría dada por la educación. Esta

---

[1] *Quaderni del carcere*, Torino. Einaudi 1975. Pág. 433.

[2] París, C. "Sobre Marx y el marxismo. En el centenario de Marx". *Sistema* n.º 54/55, Junio 1983. Pág. 172.

concepción de la transformación de la sociedad conlleva la idea del hombre como un ser pasivo, moldeable por el medio o por otros hombres, los educadores. Ante esto, Marx plantea lo siguiente:

a) *Los hombres no son sólo producto de las circunstancias.* Las circunstancias que modifican al hombre son, al mismo tiempo, modificadas por él. Más aún, incluso podemos pensar que las circunstancias son productos humanos, producidos por el hombre.

b) *Los educadores deben ser educados.* Se rechaza la concepción de la sociedad dividida en dos, en clases, en la que unos (los educadores) quedan al margen del proceso de educación. En la tarea de transformar la sociedad, los hombres no pueden dividirse en activos y pasivos. La negación de este dualismo conlleva la idea de una praxis incesante en la que se transforma tanto el objeto como el sujeto. Por ello, concluye Marx, jamás podrán darse educadores que no requieran, a su vez, ser educados.[3]

Cuando Marx reprocha a Feuerbach y a los materialistas tradicionales que tratan a la naturaleza como un dato fijo y al conocimiento como un espejo que reproduce imágenes, está señalando, como dice A. Schmidt que "el materialismo no ha tomado en cuenta el tránsito histórico de la producción agraria a la industrial y se ha orientado según relaciones sociales en las cuales la Tierra aún era conocida como existencia natural independiente de los hombres. Feuerbach desconoce el hecho de que entretanto la naturaleza se ha vuelto un puro objeto para el hombre".[4] Desconoce que al comienzo de la Edad Moderna la naturaleza se va reduciendo cada vez más a momento de las actividades sociales, lo que supone un des-

---

[3] Cfr. Sánchez Vázquez, A. *Filosofía de la praxis.* Ed. Grijalbo, México 1972. Págs. 131-132. Bloch, E. *El principio esperanza.* Aguilar, Madrid 1972. Tomo I. Págs. 243 a 277.

[4] Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx.* Ed. Siglo XXI, Madrid 1977. Pág. 136.

desplazamiento del centro de gravedad, hacia el lado subjetivo, que se expresaría conceptualmente en el principio siguiente: sólo sería cognoscible, en sentido estricto, lo "hecho" por los sujetos. Este principio en forma abstracta y lógica estaría ya presente tanto en Descartes como en el idealismo alemán y sería reorientado radicalmente en forma histórica por Vico y Marx.

El problema de la cognoscibilidad del mundo tiene para Marx completo sentido únicamente en la medida en que ese mundo es un "producto" humano. Sólo conocemos realmente qué es un "producto" humano. Sólo conocemos realmente qué es "una cosa natural cuando conocemos la totalidad de las organizaciones industriales y científico-experimentales que permiten producirla".[5]

Por eso, tanto en los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, que Gramsci no pudo leer, como en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx llega a la misma conclusión que supone la originalidad y novedad de su pensamiento: la caracterización antropológica del conocimiento y de la naturaleza. O como nos dice tan estéticamente Bloch "lo que anuncia la totalidad de las Once Tesis: el hombre socializado, aliado con una naturaleza en mediación con él, es la reconstrucción del mundo, en patria".[6]

1. ALGUNAS CARACTERISTICAS DE SU MARXISMO

Gramsci concibe el marxismo, como una teoría que se halla todavía en una etapa de discusión, de polémica, de desarrollo; por eso no está dispuesto a *sistematizar* esta teoría en forma de manual, sino que se presta solamente a discutirla, a polemizar sobre ella, y a elaborarla. El marxismo puede llegar a ser una conciencia general del mundo, pero todavía no lo es; puede producir una cultura de masas que tenga estas

[5] Semidt, A. *Op. Cit.* Pág. 136.
[6] Bloch. E. *Op. Cit.* Pág. 285.

características notorias, pero todavía no la ha producido; puede reivindicar una dirección hegemónica en el ámbito de la alta cultura, pero todavía no la ha conquistado.

Desde el comienzo del *Cuaderno 4* (1930-1932), Gramsci nos insiste que en el pensamiento de Marx no encontraremos un sistema, le es extraño ese espíritu de sistema. Y creemos que el pensamiento marxista ha pagado caro, en su posterior desarrollo teórico, el intento de ser una o la nueva Enciclopedia de todas las ciencias y de todos los saberes. Hay que reconocer a Gramsci el mérito de haber negado en la teoría y en la práctica esta concepción. De ahí la desconfianza que tiene Gramsci hacia Engels por su pretensión de sistematizar el marxismo. Gramsci prefiere ver en el marxismo un "historicismo, como concepción general de la vida y de la acción",[7] más en la línea de Labriola, y de su filosofía de la praxis. Así pues, el marxismo no puede ser un sistema cerrado de principios, sino más bien *una concepción del mundo* "que afectará a toda la sociedad hasta sus más profundas raíces".[8]

Para Gramsci "el materialismo histórico nació bajo la forma de criterios prácticos... por una pura casualidad, porque Marx dedicó su esfuerzo intelectual a otros problemas, pero en estos criterios prácticos está implícita toda una *concepción del mundo*, una filosofía".[9]

Para realizar eso "el marxismo tiene dos misiones: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada y despejar la mente de las masas populares cuya cultura es medieval... crear un vasto movimiento cultural (que abrace al hombre total en todas sus épocas y en todas sus condiciones sociales), unificando moralmente a la sociedad".[10] En fin, dicho de otra manera, el marxismo, según Gramsci, toma conciencia de las condiciones materiales y quiere transformarlas en medios de libertad, en instrumento para crear una nueva forma éticopolítica, una nueva cultura. El "marxismo se afirma como

---

[7] *Q*. Pág. 23.
[8] *Q*. Pág. 515.
[9] *Q*. Pág. 434.
[10] *Q*. Págs. 422 y 423

depositario de una nueva cultura que sería ... la cima, el espacio más avanzado, del proceso civilizatorio de la humanidad".[11]

1.1. La Reforma Intelectual y Moral

Lo que *pretende* Gramsci es hacer una reflexión sobre la recuperación de un marxismo que se presente como la *reforma intelectual y moral* para una sociedad laica. Recuperar el marxismo como elemento emancipador social, político y cultural supone "construir una concepción total del mundo, una filosofía total, ... para unificar una organización práctica total de la sociedad, o sea para convertirse en una civilización integral, total".[12]

Esta concepción del mundo tiene que ser, piensa Gramsci, *una reforma intelectual y moral* que no pretende arrasar con la visión del mundo existente, sustituyéndola por otra completamente nueva y ya formulada. Consistiría, más bien, en un proceso de transformación y de articulación de los elementos ideológicos existentes. "Los cambios en los modos de pensar, en las creencias, en las opiniones no suceden por 'explosiones' rápidas y generalizadas...".[13] Gramsci señala que la sociedad burguesa no sólo es un sistema de producción, sino también es un modo de vivir y de pensar, una Weltanschaung, una concepción deforme de la sociedad y sobre la que se fundan las preferencias, los gustos, la moral, de la mayor parte de los hombres de esa sociedad.[14]

Esta categoría, el marxismo como reforma intelectual y moral, podría funcionar como la categoría de la alienación en Marx, como elemento de denuncia emancipatoria de la clase subalterna. En este sentido la categoría aportada por Gramsci, que a su vez la toma de B. Croce, podría servir también

---

11 Jiménez, J. *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*. Ed. Tecnos, Madrid 1983. Pág. 57.

12 *Q*. Pág. 435.

13 *Q*. Pág. 34.

14 Caracciolo, A. y Scalia, G. (Ed.). *La città futura*. Feltrinelli, Milano 1976. Pag. 58.

como un elemento de la emancipación en la teoría y en la lucha política.[15]

El marxismo debe promover una *transformación político-cultural* de masas, análoga a la "magnífica revolución" de la Ilustración, tan admirada por el joven Gramsci. Pero la filosofía no puede llevar por sí sola esta tarea. De ahí que la relación entre la filosofía de los filósofos y la de los no filosófos "está asegurada por la política".[16] Por eso, para Gramsci, Marx permite elaborar una nueva teoría y una nueva forma de concebir la filosofía, que no se reduce ni se confunde con ninguna otra filosofía, "es original especialmente en tanto abre un camino completamente nuevo, es decir, renueva de la cúspide a la base el modo de concebir la filosofía".[17]

1.2. La Filosofía de la Praxis

Gramsci piensa, como Marx, que es necesario que el modo de existencia de la filosofía cambie; que aparezca como un conjunto de tesis para la educación cultural y la política de la clase subalterna, de las masas. La recuperación del marxismo desemboca en una renovación de la teoría y de la praxis, *en una filosofía de la praxis*, como concepción del mundo, como una "ideología orgánica".

Por eso, "la *filosofía de la praxis* es el coronamiento de todo este movimiento de *reforma intelectual y moral*, dialectizado en el contraste entre la cultura popular y la alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante más Revolución francesa: es una filosofía que también es una política y una política que también es una filosofía...". Y un poco más adelante nos presenta nuevos ajustes de este concepto, "no sólo pretende explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificarse históricamente a sí misma, ésto era el máximo

[15] Caracciolo, A. y Scalia. G. *Op. Cit.* Pág. 157.
[16] *Q.* Pág. 1080.
[17] *Q.* Pág. 433.

Historicismo, la *liberación* total de todo "idealismo" abstracto, la real conquista del mundo histórico, el inicio de una *nueva civilización*".[18] La filosofía se revela fundamentalmente y radicalmente, para Gramsci, como la ciencia *del hombre*, en la que se puede separar, sólo didácticamente, la economía, la política, la moral... etc. Para Gramsci toda filosofía también es una concepción del mundo, pues el hombre, todo hombre, es un filósofo, ya que participa de una concepción del mundo y contribuye a mantener y a modificar dicha concepción de la vida. Y la filosofía de la praxis, es, al mismo tiempo, la absoluta sistematización historicista del buen sentido, de "un nuevo 'conformismo' por abajo",[19] que se libera del sentido común de todas las filosofías anteriores y aparece ante ellas como una nueva filosofía que tiende a identificarse con la historia y con la política. Es una filosofía integral de la historia entendida como política.

La filosofía del marxismo, entonces, es sinónimo de pensamiento concreto, esto es, es concebida como un saber que tiene por objeto la experiencia humana, entendida no existencialmente, ni subjetivamente, sino como desarrollo histórico social de hombre. La filosofía de la praxis desemboca en una antropología absoluta, en un historicismo absoluto. "El marxismo quiere ser una concepción coherente historicista de todo lo real, en este sentido es un historicismo absoluto. Quiere ser una metodología criticopráctica del saber y del hacer humano, en este sentido es una filosofía de la praxis".[20] La filosofía de la praxis no es un sistema definido, cerrado, ya completo. El paso de una concepción subalterna a la filosofía de la praxis es un proceso largo y contradictorio.

La filosofía de la praxis sería esta crítica al sentido común, crítica de la filosofía espontánea, que pretende revolucionar no sólo los métodos del conocimiento, sino también los modos de vida, la civiltà.

---

[18] *Q*. Pág. 1860 y 1864.
[19] *Q*. Pág. 863.
[20] Caracciolo, A. y Scalia, G. (Ed.). *Op. Cit*. Pág. 87.

1.3. El Sentido Común

Nos encontramos ante el intento de Gramsci por acercarse a una filosofía de los simples, por ofrecernos un nuevo "conformismo" por abajo,[21] cuyos orígenes pretende fundamentar en el propio Marx cuando nos dice que la "alusión al sentido común y a la solidez de sus creencias se encuentra a menudo en Marx".[22] Se trata, piensa Gramsci, de elaborar una concepción del mundo que parta del "sentido común", y que a través de la crítica lo depure y unifique, y lo eleve hasta transformarlo en "buen sentido", que es para nuestro autor, la visión crítica del mundo, la cual conlleva la preocupación de relacionar la cultura con el sentir de las grandes masas.

Gramsci ve en el sentido común convencional conformismo impuesto, una concepción ambivalente, mistificadora, conservadora, pasiva y basada en la acientificidad. Este sentido común consistiría en ser responsable, tener una actitud moderada, contemporizadora, que analizase en todo momento lo que puede o no hacer. Crearía una conciencia social responsable, sumisa, porque pretendería buscar y tener una relación con el sistema de producción capitalista, y daría lugar, también, a una conciencia equilibradora, que huiría de toda aventura que pudiera transformar las relaciones sociales y la sociedad misma. El Sentido Común convencional es una "concepción del mundo difundido en su época histórica en las masas populares".[23] Lo que interesa subrayar es que de ningún modo el materialismo histórico puede alinearse con posiciones como las de este sentido común. Y, sí, con un conformismo propuesto, con un nuevo sentido común coherente, abierto, crítico, con método, guiado por la ciencia y contrapuesto a ese otro sentido común tradicional.

El Sentido Común, que puede ser definido como la conciencia verbal del hombre medio de la calle, no tiene raíces que lo aten al pasado. No es rígido e inmóvil, se transforma

---

21 *Q*. Pág. 863.
22 *Q*. Pág. 1400.
23 *Q*. Pág. 1071.

continuamente. Traduce de forma dispersa, asistemática e ingenua la verdad sobre el presente de la cultura oficial. Es una concepción disgregada, incoherente, conforme a la posición social y cultural de las masas. La cultura dominante penetra también en los diversos estratos subalternos de la sociedad, en los que va dejando su forma de entender la verdad y su forma de valorar se va degradando.

El punto de vista de este sentido común es el pragmatismo, es decir, una práctica sin teoría que la fundamente y avale. Por eso, "fiel al punto de vista del sentido común, del hombre de la calle, el pragmatismo reduce lo práctico a lo utilitario, con lo cual acaba por disolver lo teórico en lo útil".[24]

1.4. La filosofía de los no-filósofos

Por eso Gramsci plantea que de lo que se trata es de elaborar una filosofía, que por estar conectada con la vida práctica e inmersa en ella, se "convierta en un renovado sentido común",[25] en un sentido común crítico que no se olvide nunca de permanecer en contacto con las "personas sencillas". Esta filosofía no es otra, para Gramsci, que la filosofía de la praxis, que no pretende "mantener a las 'personas sencillas' en su forma primitiva de sentido común, sino conducirlas a una concepción superior de la vida".[26] La filosofía de la praxis exige este contacto entre los intelectuales y los no filósofos, los hombres de la calle "precisamente para construir un bloque intelectual y moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de las masas y no sólo de reducidos grupos de intelectuales".[27] Este bloque ideológico-cultural queda asegurado por la política, por el Príncipe Moderno, según Gramsci.[28]

---

[24] Sánchez Vázquez, A. *Op. Cit.* Pág. 174 y 175.
[25] *Q.* Pág. 1382.
[26] *Q.* Pág. 1384.
[27] *Q.* Pág. 1385.
[28] Cfr. *Q.* Pág. 1383.

Sin embargo, frente a Croce y al idealismo, Gramsci pretende "hacer de la filosofía de la praxis el exponente hegemónico de la alta cultura",[29] por eso tiene que construir ese bloque intelectual-moral que favorezca la relación entre intelectuales y no-filósofos, que posibilite que las masas accedan a la cultura y la hagan suya en función de los intereses de la inmensa mayoría. En definitiva, pretende revalorizar el frente filosófico que existe en las masas, en el hombre medio. Por eso "conviene destruir el prejuicio muy difundido de que la filosofía es algo muy difícil.. conviene... demostrar... que todos los hombres son 'filósofos'... (tienen una) 'filosofía espontánea', propia de 'todo el mundo'... aunque sea a su manera inconscientemente..."[30] La filosofía al igual que la hegemonía debe tener, por un lado, una *función pedagógica*, y por otro, una dimensión *crítica* de la propia concepción del mundo. Para eso es necesario "hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado. Significa también... criticar toda filosofía que ha habido hasta ahora, en la medida en que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular".[31] Así expresa su concepción de la filosofía, como concepción del mundo, y señala que la actividad filosófica ya no se puede concebir solamente como una elaboración individual "de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además y especialmente como lucha cultural para transformar la 'mentalidad' popular".[32] Pero esta concepción del mundo se tiene que entender y manifestar también en su historicidad, pues el individuo no se relaciona con los otros hombres sino "orgánicamente", es decir, en cuanto forma parte de organismos, de instituciones y "es a través de estas 'sociedades' que el individuo forma parte del género humano, de la Historia de la humanidad",[33] porque es en la "actividad para transformar y

[29] *Q*. Pág. 1413.
[30] *Q*. Pág. 1375.
[31] *Q*. Pág. 1376.
[32] *Q*. Pág. 1330.
[33] *Q*. Pág. 1346.

dirigir conscientemente a los otros hombres (como se) realiza su 'humanidad', su 'naturaleza humana'..."[34]

Gramsci siempre insistirá en la idea de que una filosofía no pierde fuerza, no se debilita teóricamente, si rebasa los estrechos límites de los ambientes meramente intelectuales, académicos. La intención de Gramsci es ampliar socialmente los límites a los que se ha pretendido reducir tradicionalmente el discurso filosófico. En este sentido, intenta también valorar el carácter filosófico de las manifestaciones más rudimentarias que se dan a través del lenguaje, del sentido común, del folklore y de la religión. Pero no basta un inventario fenomenológico sobre la extensión social de la filosofía. Hay algo más apremiante e importante: la necesidad de que determinada concepción del mundo adquiera un carácter crítico, constitutivo, donde se participe activa y conscientemente en la elaboración de la historia del mundo, que conllevaría esa *extensión social de la filosofía.*

1.5. El Pensamiento Contaminado

Por eso, la filosofía debe entenderse como un pensamiento "contaminado" con los problemas sociales. Pues "crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos... significa también y de manera especial, difundir críticamente verdades ya descubiertas, "socializadas"... y hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Conducir a una masa de hombres a pensar coherentemente y de manera unitaria el presente real es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el descubrimiento... de una nueva verdad".[35]

Así pues, para Gramsci, es filosofía las filosofías de los filósofos, pero también las concepciones del mundo de las grandes masas populares. Todo lo contrario de la representa-

---

[34] *Q.* Pág. 1338.
[35] *Q.* Págs. 1377 y 1378.

ción idealista de una filosofía unificada, coherente, axiomatizada y autoexponente. La filosofía gramsciana es múltiple, dispersa en las capas sociales, en las clases. La historia de la filosofía no puede ser aislada de la historia general de la lucha de clases. Hacer salir a la filosofía de este ghetto en que diversos sistemas la aprisionan significa comprender que la filosofía es también una lucha cultural.

1.6. La ideología "orgánica"

Decíamos más arriba, que la filosofía de la praxis es una "ideología orgánica" y un nuevo sentido común desde abajo. La visión de Gramsci sobre la ideología está estrechamente relacionada con el pensamiento de Marx, tal y como éste lo formula en la *Contribución a la crítica de la economía política*.

Desde el principio, Gramsci se coloca en un terreno totalmente distinto al de quienes ven en la ideología una falsa conciencia, una ilusión, como Croce; un sistema de ideas, según la concepción de la Ilustración que Bujarin defiende; o meras apariencias carentes de toda eficacia. Gramsci ve que la ideología tiene una relación privilegiada con la práctica, la ve como instrumento de dirección política, de utilidad de clase, con existencia material, objetiva, muy real, de mucho valor por su carácter histórico. Así, en el *Cuaderno 4*, nota 15, nos dice: "Las ideologías son *construcciones prácticas*, son instrumentos de dirección política... son una realidad objetiva y operante, pero no son el motor de la historia, de ahí todo".[36]

El punto de partida para la reflexión sobre las ideologías, piensa Gramsci, está en las tesis de Marx que "afirma explícitamente que el hombre toma conciencia de sus obligaciones en el terreno ideológico, de las superestructuras, lo cual no es pequeña afirmación de 'realidad': su teoría quiere también ella precisamente 'hacer tomar conciencia' de las propias obliga-

[36] *Q.* Pág. 436.

ciones, de las propias fuerzas, ... a un determinado grupo social.[37]

De manera que las ideologías deben considerarse como "realidades operante dotadas de eficacia propia".[38] Es, nos recuerda, "lo que Marx había dicho acerca de la 'solidez' de la 'fuerza material' de las ideologías o creencias populares".[39] Gramsci, también, formulará una definición de ideología, siguiendo los mismos pasos de Marx, como el terreno "donde los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan". Es lo que él llama "ideologías orgánicas". Creer que toda ideología es mera apariencia, significa degradar el término a un contenido muy pobre, no haber compartido sus dimensiones y repercusiones históricas. Es verdad, que hay que distinguir entre las ideologías históricamente orgánicas y las arbitrarias. Las orgánicas tienen validez en la medida que organizan lo colectivo, mientras que las arbitrarias sólo suscitan manifestaciones individuales, polémicas coyunturales. Estas últimas, escribe Gramsci, no son completamente inútiles, "porque son como el error, que se contrapone a la verdad y la afirma".[40]

Así pues, la ideología tiene una *existencia material* y lejos de ser un conjunto de realidades espirituales, se da siempre materializada en prácticas. Estas concepciones del mundo que son las ideologías nunca son hechos individuales, sino la expresión de "la vida comunitaria de un bloque social", razón por la que Gramsci las llama "ideologías orgánicas", ellas son las que "organizan las masas humanas... formando el terreno en que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición y luchan".[41] Se sigue de ésto el que todas las formas de concienca son necesariamente políticas, colectivas. Lo cual le permite trazar la siguiente ecuación: filosofía = ideología = política.

---

[37] *Q.* Pág. 437.
[38] *Q.* Pág. 436.
[39] *Q.* Pág. 846.
[40] *Q.* Págs. 868 y 869.
[41] *Q.* Págs. 868 y 869.

Lo que resulta enteramente nuevo en él es la comprensión de la naturaleza material de la ideología y el hecho de que ésta constituye una práctica materializada en el interior de ciertos aparatos, cuyo papel práctico-social es indispensable en todas las sociedades. Intuye que esta *práctica consiste en la producción de sujetos,* pero no llega a formular esa intuición teóricamente.

Con todo, parece posible afirmar que la problemática de Gramsci se anticipó a Althusser en varios aspectos: la naturaleza material de la ideología, su existencia como nivel necesario en todas las formaciones sociales y su función como productora de sujetos,[42] de voluntades colectivas.

Ve la ideología como un *proceso de conocimiento,* en donde se toma conciencia, es un proceso de conocimiento de y en las superestructuras, es una gnoseología de la superectructura, como dirá Buci-Glucksman.[43] Con todo, esta forma de entender las ideologías, como elementos en última instancia prácticos, políticos, es intentar también comprenderlas dentro del *marco de la hegemonía,* como problema político-cultural. Es una aportación nueva y original que hace Gramsci al marxismo.

Sin embargo, Gramsci no admite la posibilidad de que alguna ideología pueda ser un conocimiento absoluto. Ni siquiera el marxismo que es una ideología revolucionaria puede pretenderlo, aunque tienda a una posición hegemónica, es decir, aunque intente unificar al género humano en el plano social y cultural. Dicho de otro modo, es la afirmación, por parte de Gramsci, de la parcialidad de toda ideología, aunque el marxismo "tendencialmente" pretenda la universalidad.[44] Lo que más ha llamado la atención del análisis que hace Gramsci de las ideologías es su postura crítica frente al marxismo. "Pero si se demuestra que las condiciones desaparecerán, *se demuestra implícitamente que desaparecerá el materialis-*

---

[42] Cfr. Mouffe, Ch. *En teoría.* N.º 5. Abril-Junio 1980. Págs. 185 a 188.

[43] Buci-Glucksmann, Ch. *Gramsci y el Estado.* Siglo XXI. México 1978. Pág. 427.

[44] Caracciolo A. y Scalia, G. *Op. Cit.* Pág. 185.

mo histórico también ... el filósofo actual puede afirmar esto y no ir más allá..." Y piensa que "*también el materialismo histórico tiende a convertirse en ideología en el sentido peyorativo, o sea, en verdad absoluta y eterna.* Esto sucede especialmente cuando, como en el Ensayo popular, aquél es confundido con el materialismo vulgar, con la metafísica de la 'materia'..." (*Q.* 4.45 y 4.40).

2. LA CRITICA AL MARXISMO "OFICIAL": BUJARIN

El retorno a Marx supone también para Gramsci la crítica al marxismo "oficial", representado por el libro de Bujarin, *Teoría del Materialismo Histórico*, la elaboración de la filosofía de la praxis, depende en gran medida, como ha destacado Aldo Zanardo, de las discusiones suscitadas sobre este libro.

La crítica a Bujarin empieza a materializarse y a concretarse sobre todo en el *Cuaderno 4*, como reacción ante un proyecto radical de reformulación del marxismo. Esta recuperación, este retorno a Marx, tenía que combatir en dos frentes, uno externo, la revisión idealista de Croce fundamentalmente, y el otro interno, la revisión materialista-mecanicista, que era una "errónea interpretación del materialismo histórico que es dogmatizado y cuya investigación es identificada con la investigación de la causa última o única".[45]

En 1930-1931 el manual de Bujarin no sólo no representaba lo que era el materialismo histórico, según Gramsci, sino que ilustraba, más bien, lo que era una concepción mecanicista y economicista con la que había que romper. Era una síntesis de lo que no se debía hacer, era un obstáculo teórico y práctico para la hegemonía de las clases subalternas. Todo su libro está viciado, piensa Gramsci, de metafísica y de dogmatismo e interpreta el materialismo histórico como una sociología, la cual es pura casuística. En el *Cuaderno 7*, nota

[45] *Q.* Pág. 445.

29, Gramsci nos expone una serie de errores que contiene el "Ensayo popular": "Si el materialismo histórico no puede ser pensado nada más que subordinado a otra filosofía, a aquella del materialismo filosófico, no se puede concebir la dialéctica marxista... falta un tratamiento adecuado de la dialéctica... el sentido común vulgar se ha impuesto a la ciencia y no viceversa",[46] es puro aristotelismo.

Es verdad que hay un viraje radical en Gramsci con respecto a las posiciones teóricas y prácticas de Bujarin. No pensaba así en 1925. Año en que parte del libro de Bujarin [Cp. I, "La causa y el fin de las ciencias sociales (causalidad y finalismo)"] fue utilizado por él, en la Escuela interna del Partido.[47]

Gramsci criticará el marxismo expuesto en el libro de Bujarin tanto política como filosóficamente.

2.1. La crítica política

Arranca precisamente de la discusión sobre el sentido común, del que emerge claramente la contraposición entre las dos formas diversas de concebir al marxismo, el proletariado, el socialismo. Para Bujarin el marxismo se desarrolla en continuidad con el sentido común, viene a ser una especie de sistematización del mismo. Lo que parece importarle es reducir la distancia entre el sentido común y el marxismo.

Estas masas, espontáneamente, con sus concepciones dispersas, se consideran ya próximas al marxismo. En el ámbito de la teoría, piensa Bujarin, era necesario disponer de un conjunto de ideas, de formularlas, relativamente ordenadas, fáciles, adaptadas para la difusión; un instrumento simplificado, capaz de penetrar rápidamente en las amplias masas, de movilizarlas, iluminarlas y conseguir que de ellas salieran cuadros. Con un planteamiento de este tipo no se puede abordar, piensa Gramsci, el problema de la formación de los cuadros políticos e intelectuales superiores, el problema de la educación

[46] *Q.* Pág. 877.
[47] *Q.* Pág. 2633.

ideológica permanente de las masas populares, el problema de la relación de los dirigentes con las masas, el problema de la actividad y la pasividad cultural y política de estas masas.

Para Gramsci, el marxismo mantiene una relación básicamente crítica con el sentido común. "Marx... implícitamente afirma la necesidad de 'nuevas creencias populares', esto es, de un nuevo 'sentido común' y por tanto de una nueva cultura o bien de una nueva filosofía".[48]

Por eso, un libro como el "Manual", destinado esencialmente a unos lectores que no son profesionales, debería partir del análisis crítico "de la filosofía de los no filósofos, o sea, de la concepción del mundo acríticamente absorbida por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio".[49]

Por eso, piensa Gramsci, que la tarea de persuasión política es indisociable de un complejo trabajo de culturización. El problema consiste en elevar el tono y el nivel intelectual de las masas, en darles capacidad para participar activa y conscientemente en la evolución política, en ayudar a elaborar críticamente el pensamiento. Es necesario elevar a los más simples al nivel de los más cultos. Es preciso llegar a la toma de conciencia, porque la adhesión a una causa debe ser individual y por convencimiento. Se trata de reformar intelectual y moralmente a los estratos sociales culturales atrasados. No hay que considerar a los simples como personas toscas y poco preparadas a los que se convence autoritariamente o por los conductos emocionales.

Lo que critica Gramsci de Bujarin, es el no ser de su clase, un Croce, el no cumplir la función orgánica-intelectual para con su clase, como sí lo hizo, sin embargo, Croce. Bujarin no alcanza "a plantearse y a resolver, desde el punto de vista del materialismo histórico, el problema que Croce se planteó e intentó resolver desde el punto de vista del idealismo".[50]

Bujarin no ofrece un modelo de construcción cultural he-

---

[48] *Q*. Pág. 2633.
[49] *Q*. Pág. 1396.
[50] *Q*. Pág. 1046.

gemónica-emancipatoria, que es lo que debe ser la principal función de la filosofía del marxismo, en particular, y de la filosofía en general. "La filosofía del 'Ensayo popular' es puro aristotelismo ... este ensayo popular es idealismo al revés en el sentido que la categoría de espíritu es sustituida por una categoría empírica igualmente a priori y abstracta".[51] La filosofía del marxismo se tradicionaría si se plantease como un objeto separado, aislado; se convertiría en una ontología de nuevo tipo, en una ontología materialista que no rompería y continuaría así, encubriendo mejor, la función específica de los filósofos y de la filosofía tradicional.

2.2. La crítica filosófica a Bujarin

Desde el punto de vista filosófico, la posición de Bujarin permite tener una concepción de la filosofía no unitaria, dividida entre la filosofía de los filósofos y la filosofía espontánea o del sentido común.

2.2.1. De ahí su comprensión de la importancia y el significado de la *dialéctica*. "Bujarin es incapaz de ver cual es la función de la dialéctica, pues la dificultad del pensamiento dialéctico reside en que va contra el sentido común, aquí Bujarin capitula",[52] nos dice Bobbio. Gramsci piensa que en el Ensayo brilla por su ausencia "cualquier tratamiento de la dialéctica, la dialéctica no se expone, se presupone" más bien en la línea que la entiende Plejanov quien "concibe la dialéctica como una sección de la lógica formal, como la lógica del movimiento frente a la lógica de lo estático".[53]

Por eso la función y el significado de la dialéctica puede ser comprendido en toda su fundamentalidad, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y origi-

---

[51] *Q.* Pág. 1054.

[52] Bobbio, N. "Nota sulla dialectica in Gramsci", en *Studio Gramsciani.* Ed. Riuniti, Roma. 1973. Pág. 81.

[53] *Q.* Págs. 1429 y 1461.

nal que inicia una nueva fase de la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento "en cuanto supera (y en cuanto superando incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad... y la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis es justamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia".[54]

El libro de Bujarin está "viciado por el dogmatismo y la metafísica".[55]

La mayor parte de la crítica filosófica de Gramsci se entreteje en torno a los problemas de la sociología y del materialismo filosófico, con todas sus implicaciones (previsión, regularidad de los acontecimientos, determinismo, ciencias naturales...).

2.2.2. *La sociología* es, para Gramsci, una extensión indebida de los métodos de las ciencias naturales a la ciencia de la sociedad, "un intento de conocer experimentalmente las leyes de la evolución de la sociedad humana, de forma que pueda preverse el futuro con la misma certeza con la que se prevé que de una bellota brotará una encina", un intento de describir y clasificar sistemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales".[56] Para Bujarin, por el contrario "la sociología aspira a contestar preguntas de orden general: ¿Qué es la sociedad...? ... ¿Cómo debe ser explicada su evolución? ... La sociología es la más general, la más abstracta de las ciencias sociales ... Algunas personas estiman que la tarea del Materialismo Histórico no debe ... ser considerado como sociología marxista, y que no debe ser expuesta de manera sistemática; ellos creen que es sólo un "método" vivo de indagación histórica ... La teoría del Materialismo Histórico tiene su lugar definido no en la Economía política ni tampoco en

[54] *Q.* Págs. 1425 y 1426.
[55] *Q.* Pág. 1046.
[56] *Q.* Pág. 1432.

la Historia, sino en la teoría general de la sociedad y de las leyes de su evolución, es decir, en la sociología".[57]

Gramsci apela a este particular historicismo como alternativa al positivismo, porque se hallaba vinculado del modo más inmediato –a través de la desarticulación crociana del positivismo loreniano– a la vieja polémica antipositivista característica de la primavera revisión del marxismo en Italia, realizada fundamentalmente por Sorel y Croce. En esta polémica, Gramsci, nos dice Gruppi, se da cuenta de que el positivismo "es la ideología de la burguesía del norte que intentaba eludir la confrontación con el idealismo y con el marxismo. Es la expresión de una burguesía que tiene miedo de la dialéctica hegeliana, que tiene miedo de la supresión que se opera en la dialéctica hegeliana del dato inmediato".[58] La burguesía ya no puede ser más idealista, necesita del positivismo como concepción que se queda en la inmediatez del hecho y no lo supera críticamente. Pues cuando el capitalismo se desarrolla ya no es posible transferir, en lo abstracto de la filosofía especulativa las contradicciones reales de la sociedad. Es necesario partir del hecho. Pero partir del hecho para no fetichizarlo. Esto significa desarrollar y aclarar los mecanismos de explotación del sistema capitalista.

La *sociología* que nace con el positivismo estudia la sociedad como si estudiara la naturaleza, es decir, concibe la sociedad como un organismo dotado de leyes inmutables, donde no hay posibilidad para la revolución. En este contexto, es normal, y como contrapartida, la aparición del determinismo mecanicista, porque sirve como fuerza, porque inspira una fe fatalista sobre la inevitable caída de la burguesía, por eso, "el materialismo vulgar reduce todo el movimiento histórico al momento estructural".[59] El materialismo histórico se convertiría así, también, en una sociología de tipo positivista, en

---

[57] Bujarin, N. I. *Teoría del Materialismo Histórico*. Ed. Siglo XXI. Madrid 1874. Págs. 113-114.

[58] Gruppi, L. *Il concetto di Egemonía in Gramsci*. Ed. Riuniti, Roma 1972. Pág. 120-121.

[59] Bobbio, N. en *Gramsci en la cultura contemporánea*. Tomo I. E. Riuniti, Roma 1975. Pág. 196.

una sociología aplicada a la historia y válida únicamente para cuando la clase obrera tenga una posición subalterna. Esto significa inducir a las masas a la pasividad y por tanto no favorecer la hegemonía de la clase obrera.

La crítica de Gramsci al ensayo de Bujarin es una crítica a toda la corriente positivista del marxismo, presente ya en los escritos de Engels.[60] Gramsci rechaza la contaminación del marxismo por el positivismo que era común en muchos socialistas especialmente italianos y alemanes a primeros de siglo. Y Markovic cree que este positivismo, "en una extraña mezcla con el voluntarismo y el pragmatismo, deviene la doctrina oficial del Estado y del partido soviético durante el período estalinista con el nombre de materialismo dialéctico".[61]

2.2.3. Gramsci afirma que la ciencia –no existe ciencia por excelencia– no es la lucha por el conocimiento objetivo de lo real, sino más bien, es la rectificación constante de los métodos de investigación; si ésto no es así, concluye, lo importante no es la objetividad, sino el hombre que la construye, es decir, lo importante es la relación entre el hombre y la realidad, la relación histórica que se establece. Por eso la objetividad, la "llamada realidad del mundo exterior", hay que situarla en el devenir, en la actividad crítico-práctica del hombre. El centro unitario entre el hombre y el mundo, entre el hombre y la naturaleza es la praxis. La objetividad tiende a difuminarse en una intersubjetividad y la praxis tiende a convertirse en la realidad primaria.

Recurrir a la causalidad propia de las ciencias naturales para explicar la Historia significa lesionar la autonomía científica y teórica del marxismo y, a la vez, la propia concepción de la ciencia. Y por eso, hacer un paralelismo entre las ciencias naturales y el materialismo histórico, le parece a Gramsci, una desviación del marxismo.

---

[60] *Q.* Pág. 1428.

[61] Markovic, M. en *Gramsci en la cultura contemporánea.* Tomo III. E. Riuniti, Roma 1975. Pág. 20.

La ciencia que es, ante todo, unidad de teoría y práctica en la técnica, en la experimentación, debe ayudar a transformar esta naturaleza, a mostrarnos esta "materia" organizada. Debemos admitir que la ciencia es un proceso, también, histórico.

En la nota 7 del mismo *Cuaderno 4*, titulada "La superestructura y la ciencia", Gramsci precisa que "la ciencia es también una superestructura", por dos razones esenciales: por un lado, no es autónoma, sino que está sometida a la historia y por otro lado, la ciencia no se presenta jamás como un conjunto de "puras nociones objetivas", sino que está revestida de ideología[62] y critica el fetichismo de la ciencia muy en consonancia con Labriola.

El fenómeno científico, como hecho sociohistórico, es el resultado de una unión entre las nociones objetivas y "un sistema de hipótesis que superan el mero hecho objetivo". Para superar estos dos aspectos, es necesario un proceso de abstracción, es necesaria una lucha ideológica, con el fin de aceptar los conocimientos objetivos y rechazar las ideologías.

Podríamos decir que las ciencias son el campo de batalla de una lucha política, de una escisión que se debe efectuar permanentemente entre los conocimientos objetivos y las ideologías que los acompañan. Este punto de vista no ha sido percibido, según Gramsci, por Bujarin, que cae de este modo en el objetivismo. Y precisamente en el texto bujariano "es el concepto de 'ciencia' lo que hay que criticar",[63] porque es un concepto demasiado estrecho, demasiado positivista, excesivamente marcado por una etapa determinada de las ciencias de la naturaleza.

Y de ahí, de esta crítica, puede parecer que Gramsci tenga un acento anti-engelsiano y anti-científico. Lo que Gramsci no está dispuesto a aceptar es una concepción de la ciencia entendida unívocamente. Un método único de investigación. El método general, sabemos que no existe. Y, piensa, que un método general no puede ser otra cosa que aquella oferta filo-

---

[62] Cfr. *Q.* Pág. 430.
[63] *Q.* Pág. 1069.

sófica que se presenta como concepción del mundo. Es verdad que "las ciencias naturales permiten prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica es concebida como "científica" sólo si, y en la medida que permite "prever" abstractamente el futuro de la sociedad... Pero es el concepto mismo de la ciencia, tal como aparece en el Ensayo popular, el que hay que destruir enteramente, está tomado íntegramente de las ciencias naturales, como si éstas fueran la única ciencia, o la ciencia por antonomasia, tal como estableció el positivismo... Conviene dejar bien claro que cada investigación tiene su método concreto y construye una ciencia concreta... hay también criterios generales de los que se puede decir que constituyen la conciencia crítica de todo científico... Lo que importa no es ya la opinión de Ticio, Cayo o Sangurio, sino aquel conjunto de opiniones que se han hecho colectivas, que han llegado a ser un elemento y una fuerza social, y éstas hay que refutarlas en sus exponentes teóricos más representativos..."[64]

Gramsci ha dedicado mucho tiempo a combatir el tendencial mecanicismo de Bujarin y su cientifismo porque veía en este estilo de pensamiento la señal de subalternidad y un grave riesgo de empobrecimiento y esquematización de las ideas socialistas originadas en Marx. Aunque el propio Bujarin matiza bastante su posición sobre la ciencia, como nos lo muestra en su ponencia al Congreso de Londres, cuando nos dice: "la idea del carácter autosuficiente de la ciencia... es infantil".[65]

2.2.4. Gramsci sostiene que la *realidad objetiva*, "in-se". del mundo exterior es una afirmación religiosa, es un residuo del concepto de Dios; encierra una concepción mística de un dios desconocido. Y reprocha a Bujarin que crea en la existencia "per se" del mundo externo independientemente del

[64] *Q.* Pág. 1402.

[65] MacLeod, R. (Ed.) *Science at the Cross Roads* (Papers presented to the International Congres of the history of Science and technology in London from june 29 th to july 3rd by the delegates of the URSS, 1931) Frank Cass Ed. London 1977, pág. 20

hombre que la piensa, esto significa caer en el misticismo, en la teología. Es pensar como el sentido común, el cual cree que el mundo existe por ser creado, es el materialismo vulgar el que presupone una creación y un creador. Pues "concebir la filosofía como historicidad es una operación ardua y difícil".[66]

Para Gramsci no existe una realidad fija por sí misma, en sí o para sí; la realidad existe sólo en relación histórica con los hombres que la transforman. "Cuando se afirma que una realidad existiría aunque el hombre no existiera, o bien se trata de una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Nosotros conocemos la realidad tan sólo en relación con el hombre y así como el hombre es un devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir".[67] "Objetivo significa siempre 'humanamente objetivo', lo que puede corresponder exactamente a 'históricamente subjetivo', es decir, objetivo significa siempre 'universal subjetivo'".[68] "¿Qué sería la objetividad sin la actividad del hombre creadora de todos los valores, incluidos los científicos?"[69] Gramsci excluye que se pueda exigir a la ciencia la certeza de la existencia objetiva de la llamada realidad externa. Eso pertenecería a la ideología, a la concepción del mundo, es una filosofía.[70] Pues, "la lucha por la objetividad será por tanto la lucha por la unificación cultural del género humano... el proceso de objetivización del sujeto... que deviene siempre más universal concreto, históricamente concreto... El concepto objetivo de la filosofía materialista vulgar parece que quiere entender una objetividad superior al hombre".[71]

Gramsci se habría sorprendido enormemente, tan apasionado enemigo del positivismo como era, al saber que su noción de objetividad coincide sin más matices con la idea neopositivista de que la objetividad no es más que intersubjetividad.

---

[66] *Q*. Pág. 1402.
[67] *Q*. Pág. 1457.
[68] *Q*. Pág. 1415 y 1416.
[69] *Q*. Pág. 1457.
[70] Cfr. *Q*. Págs. 1455 y 1456.
[71] *Q*. Págs. 1047 y 1048.

Es verdad que Gramsci no podría conocer en la cárcel las nuevas corrientes filosóficas de la época, pero es probable que tampoco se hubiese interesado por ellas, de haber estado en libertad, dada la incapacidad de la tradición idealista italiana para comprender cualquier filosofar inspirado en la práctica científica.

2.2.5. Más aún, la filosofía de la praxis, piensa Gramsci, también debe comprender el término *materia* no con "el significado que resulta de las ciencias naturales... ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas... la materia, por tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo una categoría histórica, una relación humana".[72] También en Gramsci la naturaleza humana no se define tanto en términos biológicos o naturalistas como en términos económico-políticos y sociales. Y nos dice: "Marx..., analizando el concepto de naturaleza, demostraba cómo éste era el complemento ideológico del desarrollo histórico de la burguesía, una arma... de la que ésta se valió contra los privilegios y opresiones que trataba de combatir... 'leyes naturales' equivale, en este caso, a 'leyes racionales'..." Más aún, la gran innovación de la filosofía de la praxis, piensa, en la ciencia política y en la historia es la demostración de que no existe tal "naturaleza humana" fija e inmutable en abstracto, "sino que la naturaleza buena es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas".[73]

Así Lucio Colleti nos dice que en Marx, la naturaleza, la materia, siempre "aparece sólo en el horizonte de la historia humana, en relación con la producción social, y, por ende, como objeto del análisis materialista histórico. En Engels, en cambio, este nexo se elimina. Para él, naturaleza e historia no se interrelacionan en la praxis social, es decir, en el trabajo y en la producción; más aún, el hombre sólo aparece como

---

[72] *Q.* Págs. 1442 y 1443.
[73] *Q.* Págs. 1322 y 1599; Cfr. *Q.* Págs. 1032 y 1874.

producto de la evolución y espejo pasivo del proceso natural, antes que como agente histórico y fuerza productiva".[74]

Para Marx la realidad de la materia como tal es una abstracción. El mundo no está sometido a ninguna idea unitaria que le confiera sentido. En este sentido, y consecuentemente, "Marx no hipostasía panteísticamente la historia",[75] señala A. Schmidt.

"Sólo si se reconoce en Marx la realidad material como socialmente mediada –lo que se concreta, sobre todo, a partir de las 'Tesis sobre Feuerbach'– es posible eludir planteamientos ontológicos con respecto a la materia. La materia es en este contexto lógicamente una categoría social, no ontológica... no existe ninguna materia originaria, ningún fundamento originario del ser... Toda pregunta ontológica queda desechada por abstracta. Hablar del origen es una abstracción, lo concreto es lo histórico realizado".[76]

Si Gramsci recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva, lo que pretende, es evitar caer en el subjetivismo idealista que anula por su determinismo la función del sujeto. Quizá se le puede achacar el caer en una equivocidad al no resaltar suficientemente la reciprocidad. Es verdad que no hace la distinción que hace Marx entre "Gegenstand": lo que está en contra, en frente de y "Objekt", que viene de "obicere" y significaría lo que proyectamos como realidad objetiva fuera de nosotros.

Todo lo expuesto con anterioridad nos lleva a la siguiente *reflexión final:* la filosofía no puede ser resuelta en el marco especulativo, ni puede ser tratada como partenogénesis de ideas que fluyen de filósofo a filósofo. Este es el problema que Gramsci observa en las filosofías tradicionales. Por sí mismas no explican la historia, son apenas un "momento" de las formas ideológico-políticas de su cultura. La filosofía es entonces un gran "Ensayo", cuyo ámbito se sitúa en la ten-

---

[74] Schmidt, A. *Op. Cit.* Pág. 231.
[75] Schmidt, A. *Op. Cit.* Pág. 31.
[76] Gimbernat, J. A., *Ernst Bloch, Utopía y Esperanza.* Ed. Cátedra, Madrid 1983. Pág. 231.

sión entre la estructura y la superestructura. Aquí la dialéctica asume sentido histórico, como movimiento que se agota y se puede renovar en el interior de las contradicciones sociales. No se trata de pasar del idealismo a un materialismo tosco, o de reducir la filosofía a sociología o ciencia política. Un movimiento filosófico deviene histórico en la medida que no "olvida" que su desarrollo procede por crisis, por contradicciones entre las ideas y los hechos. Esto sólo es posible si la filosofía se "socializa" y conjuga la elaboración sistemática, individual, con el carácter práctico, aún difuso, del horizonte cultural. Crear una nueva cultura, una nueva filosofía, no significa hacer descubrimientos originales, sino lograr que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de forma unitaria. Este es, según Gramsci, el mejor hallazgo filosófico, pues "la filosofía es la expresión siempre renovada del desarrollo histórico real"[77] y si se quiere crear un nuevo sentido común es necesario tomar en cuenta a los simples. En este sentido la dimensión moral, política y pedagógica son inseparables y fundamentales en el pensamiento gramsciano.

---

[77] *Q* Pág. 1134.

INDIVIDUALIDAD Y CONFORMISMO*

Claudia MANCINA**

1. El tema del conformismo aparece en el Cuaderno 7, en una nota fechable presumiblemente a finales de 1930, que comenta un artículo aparecido en "L'Italia letteraria" del 31 de agosto de ese mismo año.[1]

La nota lleva un título significativo: *El hombre-individuo y el hombre-masa,* que delimita perfectamente el campo de referencia. El concepto de conformismo nace en el contexto de la crítica de la psicología de las multitudes y de la identificación que ésta establece entre multitudes y grupos organizados, o "grupos humanos bien disciplinados".[2]

Gramsci rechaza con vehemencia la acusación de conformismo que el artículo comentado hacía a tales grupos: "es preciso señalar que la cuestión no es nueva y que la alarma lanzada por ciertos intelectuales es solamente cómica. El conformismo ha existido siempre. . .".[3] El llamamiento al indivi-

*Traducción de Esther Benítez.

**Vice-directora del INSTITUTO GRAMSCI.

[1] Para la cronología de los *Cuadernos*, amén de las indicaciones proporcionadas por la edición crítica, he tenido en cuenta G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopoli, Nápoles, 1984.

[2] Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere,* edición crítica del Instituto Gramsci, preparada por V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1975 (en adelante *Q. . .*), págs. 861-863.

[3] *Ibídem.*

dualismo y la originalidad, como valores contrapuestos a la propagación del hombre-masa en el mundo contemporáneo, es indicio de la pugna entre dos formas distintas de vida colectiva, una vieja, próxima a la desaparición, y una nueva que aún no se ha desplegado plenamente. Bajo la apariencia de novedad, tan visible en el fenómeno del conformismo, por estar ligada a aspectos típicos de la actualidad (las grandes fábricas, la organización taylorista del trabajo industrial), Gramsci descubre una estructura permanente de la vida asociada: "Pero en el pasado ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de la dirección carismática, por decirlo con palabras de Michels".[4] Se opera así, ya en esta primera reflexión, aún cercana al pretexto externo que le dio origen, esa profundización en el término conformismo que lo alejará de su sentido habitual, hasta convertirlo en un concepto original y perfectamente identificable en la corriente de pensamiento gramsciana.

Lo que atrae a Gramsci en esta torsión positiva de un término universalmente negativo es, con toda evidencia, su gran fuerza paradójica, y la eficacia heurística ligada con la paradoja. "Conformismo significa además simplemente 'socialidad', pero gusta emplear la palabra 'conformismo' justamente para chocar a los imbéciles", dirá en otro lugar.[5]

Posteriormente, en algunas notas de 1932 y 1933,[6] utilizará el término como equivalente de "hombre colectivo", como en el importante y conocido pasaje del Cuaderno 11 que dice así: "Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado grupo, y concretamente a aquél de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombre-masa y hombre-colectivo".[7]

---

[4] *Ibídem.*

[5] *Ibídem*, pág. 1720.

[6] A este racimo de notas hay que añadir una carta a Tatiana, del 5 de octubre de 1931: "Y todo grupo o partido, o secta, o religión, ¿no tiende a crear un 'conformismo, propio (no entendido en sentido gregario o pasivo)?" Cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, edición de S. Caprioglio y E. Fubini, Turín, Einaudi, 1973 (en adelante *L.*), pág. 501.

[7] *Q.*, pág. 1376.

El concepto de conformismo encierra empero algo más, que lo diferencia del más sencillo de hombre colectivo, y es la relación con una acción del "conformar" que hace inmediatamente visible su pertenencia al campo temático de la eticidad del Estado, o bien de esa función formativa de una cultura difusa, de modos de vida colectivos y correspondientes a las relaciones de producción, que Gramsci (siguiendo su análisis de la hegemonía burguesa) atribuye al Estado moderno en general y también al Estado del proletariado. Encontramos ese nexo temático de forma muy explícita en un pasaje del cuaderno sobre Maquiavelo: "Cuestión del 'hombre colectivo' o del 'conformismo social'. Función educativa y formativa del Estado, que tiene siempre la finalidad de crear nuevos y más altos tipos de civilización, de adecuar la 'civilización' y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción, y por tanto de elaborar también físicamente nuevos tipos de humanidad".[8]

Papel específico del conformismo, en el campo de la eticidad, será introducir el análisis de la problemática inserción de los individuos en el plano social. La nota recién citada prosigue, en efecto: "Pero ¿cómo logrará incorporarse cada individuo aislado al hombre colectivo y cómo se producirá la presión educativa sobre los individuos para conseguir su consenso y su colaboración, para convertir en 'libertad' la necesidad y la coerción?".[9]

El conformismo permite por consiguiente una referencia no meramente negativa al psicoanálisis: "El núcleo sano e inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia del estudio de las repercusiones morbosas que tiene cada construcción de 'hombre colectivo', de cada 'conformismo social', de cada nivel de civilización, especialmente en esas clases que convierten 'fanáticamente' en una 'religión', una mística, etc., el nuevo tipo humano que hay que alcanzar".[10]

---

[8] *Q.*, págs. 1565-1566.
[9] *Q.*, pág. 1566.
[10] *Q.*, pág. 1833.

Construcción de conformismo social como nuevo nivel de civilización: está claro que el término ha perdido totalmente su significado originario de repetición o imitación mecánica (conformismo jesuítico, diría Gramsci, oponiéndolo al conformismo "dinámico"). Está claro también que la construcción en la cual se piensa no es tanto la del Estado burgués, aunque éste siempre se dibuje al fondo para servir de contraste, sino la del Estado soviético, más aún, del *hombre* soviético. "Se plantea el problema de la posibilidad de crear un 'conformismo', un hombre colectivo sin desencadenar cierta medida de fanatismo, sin crear 'tabúes', críticamente, en suma. . .".[11]

Más adelante veremos cuáles son las apuestas (no sólo teóricas, sino políticas y biográficas) de esta consideración 'psicoanalítica' de la Unión Soviética. Mientras tanto quisiera hacer hincapié en la gran fecundidad del concepto de conformismo. Este se configura como nexo teórico de temas importantísimos del pensamiento gramsciano: el sentido común y la reforma intelectual y moral: la difusión de las ideologías y el papel de los intelectuales; la hegemonía burguesa, con su "eticidad del derecho y del Estado" y el *problema* del Estado nuevo; la vocación hegemónica del moderno Príncipe y el puesto que hay que reservar, en una moderna concepción del mundo, a nuevas ciencias surgidas en el terreno burgués, como la psicología y el psicoanálisis.

No obstante, el término en cuanto tal se resiente probablemente de cierta debilidad conceptual, debida a su carácter paradójico. Quizá ha predominado una perplejidad, la incertidumbre denunciada ya en una nota de 1932: "El hombre-colectivo o conformismo impuesto y el hombre-colectivo o conformismo propuesto (aunque ¿cabe llamarle conformismo entonces?)".[12] El caso es que, al reproducir en un cuaderno especial, titulado *Americanismo y fordismo,* textos de los Cuadernos 1 y 4, anteriores al encuentro casual con el tema

[11]*Q.*, pág. 1834.
[12]*Q.*, pág 1110.

del conformismo, Gramsci no siente la necesidad de insertar este término, aún cuando la temática sea la adecuada. Estamos en 1934. Después de eso el término sólo hará una aparición esporádica (aunque con un significado mucho más restringido) en el último Cuaderno, el 29, dedicado al estudio de la gramática.[13]

Resulta evidente que la materia de *Americanismo y fordismo* puede considerarse sin más como perteneciente al campo teórico "conformismo". Así lo demuestra, ante todo, la repetida identificación de éste con el concepto de 'hombre colectivo', que preside todo el tratamiento del fenómeno americano, definido como 'el mayor esfuerzo colectivo realizado hasta ahora para crear con inaudita rapidez y con una conciencia del fin nunca vista en la historia un tipo nuevo de trabajador y de hombre".[14] A este tema principal se agrega el vínculo del psicoanálisis que, presente en el área del conformismo, como hemos visto, aparece también en el plano del Cuaderno 22, por las mismas razones y casi con las mismas palabras: "El psicoanálisis (su enorme difusión en la posguerra) como expresión de la creciente coerción moral ejercida por el aparato estatal y social sobre los individuos y de las crisis morbosas que tal coerción determina".[15] De esta soldadura entre el tema del conformismo y el análisis del americanismo se deriva la plena visibilidad de la conexión (que en el Cuaderno 22 está presente aunque no del todo desarrollada) entre lo que ocurre en América y lo que ocurre en la Unión Soviética. Se aclara así que lo que está en juego no es sólo la racionalización del trabajo, sino la racionalización de la entera vida social exigida por aquella, y por ende la formación de nuevos hábitos, de nuevos modos de vida, de un tipo humano nuevo y adecuado al moderno industrialismo.

---

[13]*Q.*, pág. 2343. Sin embargo no podemos considerar carente de significado la reaparición del término "conformismo" en las páginas del Cuaderno 29, si tenemos presente la importancia de los estudios lingüísticos en la formación de la teoría gramsciana de la hegemonía, tal y como ha sido sostenida y argumentada por F. Lo Piparo, *Lingua, intelettuali, egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, Leterza, 1979.

[14]*Q.*, pág. 2165.

[15]*Q.*, pág. 2140.

Ciertamente, en *Americanismo y fordismo* hay otros temas: la revolución pasiva, el corporativismo, la relación Estado-mercado, etc. Creo, sin embargo, que el interés comparativo entre la experiencia americana y la soviética es el enfoque predominante de todo el análisis; y que ese interés no debe reducirse al plano económico-político, sino que es eminentemente *ético* y se refiere ante todo a las modalidades de construcción de una nueva humanidad, una nueva cultura y propiamente de una nueva *moral.* El interés de Gramsci supera con mucho el aspecto puramente económico del debate sobre la industrialización. Esto se desprende claramente de la nota 11, dedicada en su primera parte a Trotsky. "La tendencia de León Davidovich –dice Gramsci– estaba estrechamente enlazada con esta serie de problemas, lo cual no ha quedado bien claro, a mi parecer".[16] Pero "esta serie de problemas", los problemas tratados en la página inmediatamente anterior, eran justamente problemas de moral y de costumbres: la crisis de la posguerra, la cuestión sexual (esta última tiene un gran papel, como es sabido, en el Cuaderno 22). Es evidente que Gramsci, aún desaprobando las exageraciones militaristas de Trotsky y repitiendo disciplinadamente el juicio político de condena de éste, coincide sin embargo profundamente con el dirigente bolchevique. Este, hoy derrotado, era no obstante muy activo cuando el joven sardo estaba en Moscú, activo en una dirección que ya entonces él debió de sentir muy próxima, pues aceptó la invitación a informar sobre el futurismo italiano con una carta que Trotsky publicó, con frases de gran aprecio. en su volumen sobre *Literatura y revolución.*[17] Gramsci recuerda ahora con aprobación esta actividad: "Interés de León Davidovich por el americanismo; sus artículos, sus encuestas sobre el "byt" y sobre la literatura, estas actividades eran menos inconexas entre sí de lo que podía parecer, pues los nuevos métodos de trabajo son inseparables de deter-

[16] *Q.*, pág. 2164.

[17] Véase L. Trotsky, *Literatura y revolución*, París, Ruedo Ibérico, 1969, tomo I. págs. 106-108.

minado modo de vivir, de pensar y de sentir la vida".[18] Los artículos en cuestión son los publicados en "Pravda" en el curso de 1923 y recogidos después en *Revolución y vida cotidiana*, dedicados programáticamente a 'lo que no es política': cultura, costumbres, hábitos, vida familiar, relación entre los sexos, moral; y al problema de transformar todo esto en armonía con la transformación de las relaciones de producción. En estas páginas se hallan acentos muy parecidos a los gramscianos.[19] Como Gramsci (aunque quizá con mayor confianza en el proceso histórico), también Trotsky parece convencido de que la formación de una nueva cultura y de un nuevo modo de vida es un proceso que debe producirse desde abajo y de forma "molecular", aunque por efecto de condiciones económicas y sociales que son impuestas por el Estado, incluso con métodos coercitivos (y Gramsci, en la nota en cuestión, remacha: "El principio de la coerción, directa e indirecta, para reglamentar la producción y el trabajo es justo").[20] Pero la transformación de las costumbres y de la moralidad ha de producirse en las conciencias, no puede ser impuesta, aunque deba fomentársela por todos los medios y deba ser el fin de una multiforme actividad educativa. La concepción de un proceso cuyo desenlace se considera esencial para el desarrollo y la supervivencia del nuevo Estado, pero que al mismo tiempo ese Estado debe renunciar a regular desde arriba y burocráticamente, abre una vía amplísima a la problemática cultural y moral. Una vía por la cual Gramsci llegará sin duda incomparablemente más lejos y en la que ahondará más que el dirigente bolchevique. La referencia a Trotsky, sin embargo, no es nada secundaria, ni nada hostil, en este arco de pensamientos gramscianos.

La reaparición de temas y juicios en las cartas a Tatiana sobre la enfermedad de Julia confirma que la conexión entre americanismo y experiencia soviética versa esencialmente

---

[18] *Q.*, pág. 2164.

[19] Véase L. Trotskij, *Rivoluzione e vita quotidiana*, Roma, Samonà y Savelli, 1971.

[20] *Q.*, pág. 2164.

sobre estos aspectos, *morales*, de la industrialización. En particular la carta del 28 de octubre de 1930 plantea el paralelismo de modo inequívoco: "Julia se está poniendo, insensiblemente, en las mismas condiciones en que se había puesto Genia en 1919, es decir no quiere convencerse de que determinado ritmo de trabajo sólo es posible con ciertas compensaciones complementarias del organismo y con cierto método de vida, y que en cualquier caso lo que era por lo menos explicable en 1919 no es sino absurdo romanticismo en 1930 [. . .]. No se trata, por otra parte, de un fenómeno individual; por desgracia está difundido y tiende a difundirse cada vez más, como se ve en las publicaciones científicas sobre los nuevos sistemas de trabajo introducidos por América. No sé si tú sigues esta literatura. Es interesante incluso desde el punto de vista psicológico y son interesantes las medidas tomadas por los industriales americanos como Ford, por ejemplo [. . .]. Ford paga como mínimo 6 dólares, pero quiere gente que sepa trabajar y que esté siempre en condiciones de trabajar, es decir que sepa coordinar el trabajo con el régimen de vida. Los europeos somos aún demasiado bohemios: naturalmente, el maquinismo nos tritura, y digo maquinismo en sentido general, como organización científica incluso del trabajo conceptual".[21]

Es extraordinario que, en esta carta, Gramsci pase de la Unión Soviética a los EE.UU. sin siquiera darse cuenta de la transición. Por lo demás, está seguro de lo que dice: "Lo digo muy en serio, porque conozco muy bien este estado de cosas, por haberlas observado atentamente".

No pretendo infravalorar la importancia que para Gramsci tiene el momento económico-productivo en sentido estricto. Las "relaciones técnicas de producción" son ciertamente para él el fundamento de todo nivel de civilización y por tanto también de toda configuración histórica de la cultura y de la moral. La clave está en que el modo de vida es un supuesto real del funcionamiento de un modo de producción. Un tipo

[21] *L.*, págs. 373-374.

determinado de civilización económica *requiere* un determinado modo de vida, unas determinadas costumbres. La moral y las reglas de conducta entran así en la objetividad históricamente determinada: "Hay que persuadirse de que no sólo es 'objetivo' y necesario cierto utensilio, sino también cierto modo de comportarse, cierta educación, cierto modo de convivencia, etc.; en esta necesidad y objetividad histórica (que además no es obvia, necesita quien la reconozca críticamente y la defienda de modo completo y casi 'capilar') se puede basar la 'universalidad' del principio moral".[22]

La formación del hombre colectivo no es pues un proceso que afecte solamente a niveles supraestructurales, por así decirlo: el propio funcionamiento del modo de producción se basa en un hombre colectivo, porque no es algo que se mueva espontáneamente —o sea mecánicamente—, sin la mediación de una voluntad colectiva. Eso induce a Gramsci a distinguir entre 'estructura económica' y 'actividad económica', siendo ésta el *modo de actuar*, el comportamiento colectivo correspondiente a una estructura económica: y, como comportamiento, la expresión de una voluntad colectiva, de una cultura real, de una concepción del mundo. Remitiéndose a las discusiones contemporáneas sobre el *homo oeconomicus*, Gramsci afirma que éste es simplemente 'la abstracción de la actividad económica de una determinada forma de sociedad, o sea de una determinada estructura económica. Cada forma social tiene su 'homo oeconomicus', es decir, una actividad económica propia".[23] En esta fórmula no hay que ver, pues, un rasgo general de la naturaleza humana ni una abstracción mistificadora, sino el arquetipo de los comportamientos correspondiente a una determinada organización productiva. Estas observaciones atestiguan que la estructura económica no es para

[22] *Q.*, pág. 1876.

[23] *Q.*, págs. 1253. Un interesante comentario a esta página en G. Nardone, "Razionalità politica e razionalità economica in Gramsci", en *Politica e storia in Gramsci*, Actas del Congreso Internacional de Estudios Gramscianos, Florencia, 9 al 11 de diciembre de 1977, edición de F. Ferri, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1977, págs. 505-518.

Gramsci una estructura autónoma. Basa su duración y su existencia material en una voluntad colectiva, en un conjunto de actitudes, costumbres, valores y hábitos. En una palabra, en un conformismo. Por eso el cambio de estructuras requiere una veloz adecuación de los modos de vida, del hombre colectivo: era el problema de Trotsky, es el problema de Gramsci, especialmente en *Americanismo y fordismo.* Unas relaciones de producción más avanzadas no se impondrán sólo porque estén dotadas de mayor productividad de riqueza; sólo podrán prevalecer si la clase portadora de ellas es capaz de crear un nuevo tipo humano, un nuevo *conformismo.*

2. El concepto de conformismo se refiere, pues, a la concepción de la eticidad del Estado. Esto es, enlaza la perspectiva, típicamente decimonónica, en la cual el término ha sido recibido por Gramsci (con sus referencias a la sociedad de masas, a la psicología colectiva, etc.), con ese análisis de la hegemonía burguesa que proporciona una urdimbre a la teoría del Estado.

Estado ético es, para Gramsci, "un organismo social unitario técnico-moral",[24] en el cual ya no exista la división entre gobernantes y gobernados. Esto entraña una unificación de los modos de pensamiento y de vida que universalice ese tipo cultural y moral que corresponde al tipo de las relaciones productivas. La propia idea de tal unificación de la sociedad se ve (con una interpretación muy clásica de la Revolución Francesa), como un producto de la época de la burguesía, o mejor dicho de su fase expansiva. Esta es "propia de un período en el cual la extensión del desarrollo de la burguesía podía parecer ilimitado, y por ende podía afirmarse la eticidad o universalidad de ésta: todo el género humano será burgués".[25] Esta concepción lleva a lo que se ha definido como un "desdoblamiento" o duplicación de lo político en Estado y sociedad civil.[26] La identificación de la sociedad civil (o aparato de he-

---

[24] *Q.*, pág. 1050.

[25] *Q.*, págs. 1049-1050.

[26] Véase C. Buci-Glucksman, *Gramsci e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1976, págs. 115 y ss. La expresión utilizada por la autora es "desdoblamiento metodológico de las superestructuras".

gemonía político-cultural) no restringe a ésta la función ética que así se descubre. Es el Estado en su conjunto el que se transforma y asume un papel cultural y educativo. (Esto significa también que es errónea la lectura "culturalista" del concepto de sociedad civil, y que en el centro de la reflexión gramsciana perdura el problema de *fundar el Estado,* como atestigua la importante referencia al jacobinismo). Tanto que el aparato judicial, aún siendo represivo, y perteneciente por tanto a la esfera de la fuerza y no a la del consenso, es adscrito a la eticidad: "la escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido".[27]

Esta expansión educativa, esta ansia de universalidad es el rasgo constitutivo del Estado moderno, el Estado de una clase que liga su dominio a la capacidad de absorber tendencialmente en sí a toda la sociedad, y que por tanto necesita un aparato estatal que se ocupe de elevar el nivel cultural y moral de toda la población. Gramsci define precisamente esta intencionalidad expansiva como "voluntad de conformismo".[28] De ahí nace el régimen parlamentario y la sociedad de masas. Con este enfoque, el análisis de la Revolución Francesa se traspasa al análisis de los regímenes totalitarios y de la política de las masas. Este es el nudo que enlaza el tema del conformismo con la cuestión de la fundación del nuevo Estado, que Gramsci trata siempre en una especie de confrontación teórica con la fundación del Estado burgués.

El término no entraña en sí, no obstante, la representación de un hipotético y único modo de pensar y vivir. Indica una identidad *colectiva,* pero prevé la existencia de más identidades en conflicto entre sí. No sólo, obsérvese, en conflicto en la sociedad (ese conflicto por el cual la lucha de conformismos distintos es un momento de la lucha de hegemonías), sino también en conflicto *en el mismo individuo.* "¿A cuántas sociedades pertenece cada individuo? ¿No hace cada uno de

---

[27] *Q.*, pág. 1050.
[28] *Q.*, pág. 937.

nosotros continuos esfuerzos por unificar su concepción del mundo, en la cual siguen subsistiendo fragmentos heterogéneos de mundos culturales fosilizados"?, reza un pasaje de la carta a Tatiana antes citada.[29] Ahora bien, cabalmente este giro de la identidad colectiva a la identidad individual, que versa sobre el gran problema de la relación entre ambas, viene a constituir el ámbito teórico específico del concepto de conformismo. Gramsci está en busca de un nuevo individualismo, de un nuevo concepto de individuo, que introduzca en la teoría general del marxismo toques idealistas que parecen justos y necesarios para una cumplida teoría de la praxis. Pero este individualismo no tiene nada que ver para Gramsci con una supuesta originalidad: surge en cambio de una relación armónica del individuo con el grupo o grupos de los que forma parte y con sus diversos modos de vivir y de pensar, que hallan en la conciencia individual una síntesis cada vez nueva. Gramsci sigue pues la vía de su búsqueda de un nuevo individualismo precisamente a través del concepto de conformismo.

En primera instancia, este tránsito de lo social a lo individual se produce de una forma que puede parecer analógica: se transfiere a la concepción de la personalidad una polémica desarrollada, en la ciencia política, contra las concepciones espontaneistas o mecanicistas de la actuación de las masas.[30] Este aspecto se encuentra especialmente en las conocidas e importantes observaciones sobre la educación que enriquecen los *Cuadernos* y aún más las *Cartas*. El antiespontaneismo gramsciano halla en el campo educativo un adversario concreto, que es la pedagogía "rousseauniana" atribuida por él a la familia Schucht. ". . . me dio la impresión de que tu concepción y la de otros miembros de tu familia es demasiado metafísica, es decir que presupone que en el niño está en potencia todo el hombre y que es menester ayudarlo a desarrollar lo que ya contiene de latente, sin coerciones, dejando obrar a las

[29] *L.*, pág. 501.

[30] Sobre estos temas véase sobre todo N. Badaloni, "Libertà individuale e uomo collettivo in Gramsci", en *Politica e storia in Gramsci* cit., págs. 9-60, y R. Bodei, "Gramsci: volontà, egemonia, razionalizzazione", *ibídem*, págs. 61-98.

fuerzas espontáneas de la naturaleza, o a qué sé yo. Yo en cambio pienso que el hombre es una pura formación histórica, obtenida mediante la coerción (entendida no sólo en el sentido brutal y de violencia externa) y sólo pienso eso; pues de no ser así incurriríamos en una forma de transcendencia o de inmanencia. Lo que se tiene por fuerza latente no es, en la mayoría de los casos, sino el conjunto informe e indistinto de las imágenes y sensaciones de los primeros días, de los primeros meses, de los primeros años de vida, imágenes y sensaciones que no siempre son las mejores que se quiere imaginar [. . .]. Renunciar a formar al niño significa sólo permitir que su personalidad se desarrolle acogiendo caóticamente del ambiente general todos los motivos de vida",[31] dice una carta a Julia del 30 de diciembre de 1929.

Este acento tan duramente dirigista –reafirmando en otros muchos pasajes de los escritos de la cárcel– podría leerse como una aplicación restrictiva del punto de vista materialista-histórico. Pero se trataría de una interpretación apresurada y superficial. Está claro que Gramsci rechaza la idea de una naturaleza humana originaria, de un "buen salvaje", a causa de la convicción de que la naturaleza humana es siempre una configuración histórica, fruto de la acción formativa de la sociedad. Sin embargo, está asímismo claro que él aquí no sólo hace referencia a la historicidad de la naturaleza humana en general, sino que introduce otro tipo o nivel de historicidad, que es propiamente la de la identidad individual: la historicidad de esa particular e individual peripecia a través de la cual un ser natural se convierte en ser humano.[32]

Esta segunda historicidad no es pensada sólo en analogía con la historicidad social, sino que constituye un espacio conceptual autónomo, en el que actúa una cultura específica, que

[31] *L.* págs. 313-314.

[32] Y por lo tanto también la interrogación, de sabor pascaliano, sobre la segunda y la primera naturaleza. ("Se oye decir a menudo que cierto hábito se ha convertido en una 'segunda naturaleza'; pero ¿la 'primera naturaleza' habría sido realmente la 'primera'?", cfr. *Q.*, pág. 1875) ha de entenderse como referida no sólo a la naturaleza humana en general, sino también a la del individuo aislado.

es la cultura psicológica. Gramsci tiene una psicología propia, ideas muy concretas sobre la formación del Yo, que se remontan a fuentes totalmente autónomas con respecto al marxismo, aunque él las inscriba con naturalidad en su teoría general. Me parece perceptible la influencia de las lecturas pragmatistas, en particular de los *Principios de psicología* de W. James, cuya traducción italiana se publicó en 1901, juzgados por él, todavía en 1929, como "el mejor manual de psicología".[33] Seguramente la concepción educativa y psicológica de Gramsci encuentra una base en el concepto de *hábito,* al cual está dedicado el capítulo IV de la obra de James. El hábito es, para el filósofo-psicólogo estadounidense, un mecanismo que transforma las acciones voluntarias y conscientes en algo muy semejante a los instintos, o sea en actos que no requieren el esfuerzo de atención consciente y el empeño de la voluntad que normalmente se necesitan para obrar. De este modo el hábito surte el efecto de ahorrar energías nerviosas.[34] James es el primero en advertir las implicaciones educativas de esta concepción cuando afirma que el núcleo de la educación debería consistir en ganarnos la alianza de nuestro sistema nervioso, convirtiendo en automáticos y habituales el mayor número posible de actos útiles; y ello, naturalmente, mientras se es joven, "en la época plástica de los hábitos".[35] El eco de esta teoría en las páginas de Gramsci es incluso literal. No sólo en las páginas sobre la educación; no podemos por menos de pensar en un célebre pasaje de *Americanismo y fordismo* sobre el tema taylorista del "gorila amaestrado". La literatura estadounidense sobre el taylorismo, cuyo interés "incluso desde el punto de vista psicológico" había declarado Gramsci en una carta antes citada,[36] reforzó ciertamente esta reaparición de la distinción, operada por James, entre actividad muscular-nerviosa y atención consciente. Es lícito pensar que

[33]Cfr *L.*, pág. 265.
[34]Véase W. James, *Principii di psicologia,* Milán, Società Editrice Libraria, 1901, págs. 92-106.
[35]*Ibídem*, pág. 105.
[36]*L.*, pág. 374.

también algún eco pavloviano, recogido durante la estancia en Moscú,[37] se suma a ello para posibilitar esta ruptura de la unidad del sujeto, esa unidad que la antropología humanista situó tradicionalmente en el núcleo irreductible conciencia-voluntad-acción. Este es un punto sumamente interesante que sitúa a Gramsci en el camino, común a muchos filósofos del siglo XX, de la descomposición del Yo. Es cierto que Gramsci logra encontrar una dialéctica positiva en los nuevos métodos industriales en virtud precisamente de tal descomposición: "Cuando el proceso de adaptación se ha verificado –dice poniendo el ejemplo del tipógrafo– lo que se produce en realidad es que el cerebro del obrero, en vez de momificarse, ha alcanzado un estado de completa libertad. Se ha mecanizado completamente sólo el gesto físico: la memoria del oficio, reducido a gestos sencillos repetidos con ritmo intenso, ha anidado en los haces musculares y nerviosos y ha dejado el cerebro libre y despejado para otras ocupaciones".[38]

Esta psicología pragmatista es pues una de las razones esenciales (aunque desde luego no la única) de la valoración positiva del taylorismo, y de la ausencia en Gramsci de una problemática de la alienación.[39] También está en el origen del tema, típico de *Americanismo y fordismo* pero que tiene un nada secundario *pendant* en las observaciones sobre la educación de los hijos y los nietos,[40] de la "regulación de los instintos" como operación necesaria de la cultura, de todos los niveles de cultura, de toda organización del trabajo, aunque haya llegado a un desarrollo especial con el industrialismo. Este proceso de regulación de los instintos, que es un proceso doloroso y sangriento, aunque no obstante necesario, asume

---

37 Trotsky consideraba perfectamente compatible la teoría de Pavlov con el marxismo. Cfr. L. Trotsky, *Literatura y revolución* cit., tomo II, pág. 90.

38 *Q.*, págs. 2170-2171.

39 *Ibídem*, pág. 2169.

40 Gramsci sigue en verdad "dos historias pedagógicas paralelas, una soviética y una sarda", según M. A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Roma, Armando, 1970.

en las páginas de Gramsci un carácter trágico nada indigno del freudiano *El malestar en la cultura*.[41]

Entre los instintos que es preciso regular están en primer lugar, como es sabido, los instintos sexuales. Las páginas sobre la "cuestión sexual" gozan de una fama nada positiva, aunque en ellas se encuentre una definición de la cuestión femenina sumamente sensible y aguda, como ha subrayado Buci-Glucksman.[42] Al lector de hoy no puede dejar de chocarle la clara toma de postura en favor de una vida sexual no solamente sólida y segura, sino también totalmente funcional para las exigencias de la organización del trabajo (el fordismo), hasta la mecanización del propio instinto sexual. Acaso sea interesante señalar al respecto que no se trata de una perversión personal de Gramsci ni solamente de su personal (e innegable) moralismo. La polémica contra el llamado *libertinaje* de las clases dominantes debía de ser a comienzos de siglo rasgo común a muchos ambientes intelectuales, y no de los más retrógrados, si *La Voce* publicaba, en 1910, un número extraordinario dedicado a la "cuestión sexual", que incluía entre otras cosas uno de los primeros textos italianos sobre Freud (de R. Assagioli) y que abría un artículo de G. Sorel titulado *El valor social de la castidad*. En este último artículo (concorde, por lo demás, con el resto del número) se sostenía el final del libertinaje dieciochesco, signo de una época ya superada, y se afirmaba la *modernidad* de la vida casta. El valor revolucionario de la castidad y de la familia se formulaba con claridad: "La victoria que pondrá fin a la formidable lucha contra el mundo burgués dependerá, en buena parte, del respeto que el mundo obrero se haya granjeado con la austeridad de sus costumbres sexuales".[43]

---

[41] El paralelo lo ha trazado M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Turín, Boringhieri, 1970 (véase sobre Gramsci las págs. 68-72). En la misma dirección también P. Bonetti, *Gramsci e la società liberaldemocratica*, Roma-Bari, Laterza, 1980. Sobre Gramsci y Freud véase también G. Carletti, "Antonio Gramsci e la critica della teoria psicoanalitica", en *Trimestre*, 1980-1981, págs. 71-98; B. Di Mauro, "Irreversibilità e storicità: Gramsci nella crisi della coscienza moderna", en *Il Centauro*, n.º 10, 1984, págs. 127-160; y J. Stone, "Italian Freud: Gramsci, Giulia Schucht, and Wild Analysis", en *October*, n.º 28, 1984, págs. 105-124.

[42] C. Buci-Glucksman, *Gramsci e lo Stato cit.*, págs. 112-113.

[43] *La Voce*, año II, n.º 9, 10 de febrero de 1910.

Es dudoso que nuestra actual valoración de la liberación sexual constituya el punto de vista más adecuado para acercarnos a estas posturas, como a las muy semejantes defendidas por Gramsci en el Cuaderno 22.

3. Llegamos ahora al encuentro con Freud. Encuentro que acaso parezca marginal, también a causa del escaso conocimiento que Gramsci tenía de la obra freudiana, según él mismo admite, pero que tiene su importancia para la reconstrucción del concepto de conformismo. Creo que vale la pena seguir esa pista, que desde la psicología pragmatista (con un paso quizá nada secundario por Moscú y Viena) lleva a Freud. Un Freud muy aproximado, ciertamente. Gramsci declara haber leído sólo artículos de revista. Pero evidentemente su voracidad literaria debe de haberle hecho llegar algún sustancioso eco de la inicial difusión italiana del psicoanálisis, que era muy prometedora, también a juicio del mismo Freud. Ensayos sobre o de psicoanálisis aparecían en revistas que Gramsci seguramente leía, como (además de *La Voce* ya citada), *Psiche, Scientia*, la *Civiltà cattolica*. Por el psicoanálisis se interesó –y escribió sobre él– un colaborador de *L'Ordine Nuovo* y amigo personal de Gramsci, como Zino Zini. Cabría reconstruir todo un panorama cultural correspondiente al viaje del psicoanálisis a Italia y comprobar cómo se cruza en más de un punto con el contemporáneo curso de las lecturas –si no de la actividad– de Gramsci. Sus primeras tomas de postura sobre Freud pueden rastrearse con seguridad ya en los Cuadernos 1 y 3, entre 1929 y 1930. Se trata, a decir verdad, de un malentendido. Gramsci atribuye a Freud un rousseaunianismo moderno, una ideología del "buen salvaje", que lo convierte en inspirador de una literatura rebelde y antisocial que se opone al orden social artificioso en nombre de un supuesto orden natural. Son, también éstas, posturas bastante difundidas entre enemigos y partidarios de la psicología freudiana.

Lo que marcará un giro en la reflexión de Gramsci sobre estos temas es un hecho biográfico de gran trascendencia y dramatismo: la enfermedad de Julia. La noticia de que su mujer está siguiendo un tratamiento psicoanalítico le llega a Gramsci en abril de 1931. En una carta de ese mismo mes,

acepta la sugerencia de Piero Sraffa de leer la *Introducción al psicoanálisis* (lectura de la cual, por otra parte, no aparecen más rastros), y no se muestra demasiado contrario a la decisión de su mujer. Lo más interesante de esta carta es la comparación de Freud con Lombroso: "Yo creo, además, que más que el psicoanálisis importa el médico [. . .] por lo demás Freud ha hecho como Lombroso, es decir quiso hacer una filosofía general de algunos criterios empíricos de observación, aunque eso importa poco".[44] Esta asimilación a Lombroso es típica de la primera recepción italiana del psicoanálisis, que había utilizado, tanto en sentido crítico como en sentido positivo, el filtro (no del todo ajeno, aunque en resumidas cuentas deformado) de la psiquiatría lombrosiana. Incluso el principal estudio publicado por esos años, *La psicanalisi*, de E. Morselli (dos voluminosos tomos editados por los hermanos Bocca a comienzos de 1926), trataba a Freud, con cierta suficiencia, como afín si no seguidor de la gloriosa escuela psiquiátrica italiana, tras las huellas de Lombroso. Los idealistas compartieron a menudo ese juicio, al hallar en esa presunta afinidad la razón principal de su rechazo de la obra freudiana.[45]

Cartas posteriores desvelan una actitud entre escéptica y respestuosa. A Gramsci le preocupa que "el momento 'analítico' no se haya convertido aún en fuerza vital, impulso volitivo", pero le parece tranquilizador que Julia tenga una gran fe en la ciencia.[46] Más adelante, el estatuto epistemológico del psicoanálisis es objeto de una reflexión más a fondo: ". . . a propósito del concepto de ciencia en este orden de hechos psíquicos [. . .] me parece muy difícil aceptar, al respecto, el

---

[44] *L.*, pág. 428.

[45] Rebatiendo la primera toma de postura de Croce, quien reseñó de forma benévola la traducción francesa de *La interpretación de los sueños* (1925), captando perfectamente el alcance antipositivista de la teoría del sueño. Pero el punto realmente sensible para los idealistas y para el propio Croce será el emparentamiento, establecido por Freud, entre sueño y arte, y por lo tanto (en términos crocianos) entre imaginación y fantasía. Una vez conocido este aspecto de la teoría freudiana, Croce será, con sus seguidores Flora y De Ruggiero, enemigo irreductible del psicoanálisis.

[46] *L.*, pág. 433.

concepto demasiado rígido de las ciencias naturales y experimentales [. . .]. Creo que se atribuye al atavismo y a la 'mneme' muchísimas cosas que son meramente históricas y adquiridas ya en la vida social, que, preciso es recordarlo, comienza inmediatamente después de salir a la luz desde el seno materno, en cuanto se abren los ojos y los sentidos comienzan a percibir. ¿Quién podrá indicar nunca dónde comienza en la conciencia o subconsciencia la obra psíquica de las primeras percepciones del hombre-niño, ya organizada para recordar lo que ve y siente?".[47] También en esta página resulta evidente la superposición de Freud y Lombroso. Es inútil observar, empero, que estas consideraciones, entendidas por Gramsci como una crítica a Freud, son en realidad perfectamente compatibles con el pensamiento freudiano.

Más interesante es la tentativa de enlazar con algunos principios de explicación psicoanalítica su comprensión de la personalidad de su mujer y por lo tanto su pasada actitud hacia ella. Recuerda su perplejidad sobre la decisión de Julia de abandonar el violín para dedicarse a un trabajo "más útil", recuerda también su desaprobación de la sumisión de Julia y de la influencia ejercida por su familia y en particular por su hermana Eugenia; reivindica su insistencia para que Julia "desarrollase" su personalidad y su capacidad de decisión autónomas. Y concluye: "Me da la impresión de que en eso está el germen de tu enfermedad, en un 'complejo de inferioridad' que desgasta tu sensibilidad, agudizada por los acontecimientos de estos seis últimos años pero que ya era excepcionalmente aguda antes".[48]

El tema no es casual. En los *Cuadernos* hallamos una referencia análoga al complejo de inferioridad, especificado en este caso como "social", a propósito de la función popular de la novela por entregas: "La novela por entregas sustituye (y al mismo tiempo fomenta) las fantasías del hombre del pueblo, es un verdadero sueño con los ojos abiertos. En este caso

[47] *Ibídem*, págs. 585-586.
[48] *Ibídem*, pág. 605.

puede decirse que este fantasear del pueblo depende del 'complejo de inferioridad' (social), que determina largas fantasías sobre la idea de venganza, de castigo de los culpables de los males soportados, etc.".[49]

Aparece aquí otra laguna de la información psicoanalítica de Gramsci, quien confunde las teorías freudianas con las de A. Adler, el discípulo desautorizado y alejado de la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1911.[50] También esta confusión hunde sus raíces en la recepción italiana del psicoanálisis, en la cual fue grande la presencia de Adler. *Scientia* había publicado un artículo suyo en 1914 (se trata, pues, de una de las primeras apariciones del psicoanálisis en Italia); el ya citado Morselli, aunque conocedor de las disensiones entre Freud y su discípulo, parece convencido tanto de la importancia de éste como de la sustancial complementareidad entre sus teorías y las freudianas.

Pero Gramsci tenía otra y más poderosa razón para dar preeminencia a la psicología adleriana sobre el corpus más bien confuso, a sus ojos, de las doctrinas de la escuela freudiana. Adler, como es sabido, tuvo estrechos vínculos, familiares y personales, con el partido socialdemócrata austriaco. Sus teorías, que ignoran el descubrimiento freudiano de la líbido, se mueven en una dirección en apariencia más concorde con una política de toma de conciencia y de protagonismo de las clases subalternas. El estudio de los caracteres, el pretendido realismo del enfoque del malestar individual, y por último la noción de complejo de inferioridad (basado en datos reales, físicos o ambientales) como resorte de la dinámica psíquica y al mismo tiempo de la transformación social, no podían dejar de parecer más fáciles de integrar en la ciencia política revolucionaria que la teoría freudiana, con su fijación en torno a la sexualidad, con sus aspectos "brujeriles", con su práctica eli-

---

[49] *Q.*, pág. 799. Sobre esta "intuición" de Gramsci véase M. Lavagetto, *Quei più modesti romanzi*, Milán, Garzanti, 1979, pág. 20.

[50] Sobre A. Adler véase S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Milán, Mondadori, 1986, págs. 148-156; y M. D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisis*, Nápoles, Guida, 1984.

tista y autoritaria. La idea de un sentimiento de inferioridad del Yo impresiona ciertamente a Gramsci por su capacidad de relacionar la enfermedad del individuo con la presión normativa de la sociedad. También en esto el positivismo italiano se había adelantado a Gramsci; ya Morselli (cercano, por lo demás, al partido socialista) había percibido el conflicto entre el equilibrio psíquico del individuo y las exigencias ético-sociales. Pero se refería sólo a los instintos sexuales. Es notable que Gramsci (aún a costa de sobrevalorar a Adler) extienda el conflicto individuo-sociedad a todo el sistema de regulación de los instintos, más cercano en ello a Freud. Cabía encontrar una ulterior confirmación del nexo entre las teorías adlerianas y el movimiento revolucionario en Trotsky, quien había defendido que el psicoanálisis era conciliable con el materialismo y que en su autobiografía (poseída y leída por Gramsci en la cárcel) recordaba con respetuosas frases la presencia y la actividad terapéutica de Adler en Viena en 1908, época de su exilio en dicha ciudad.[51]

Este es el fondo sobre el cual Gramsci hace su reflexión sobre el psicoanálisis, mezcla de interés cultural y preocupación por Julia. Es una reflexión que se desarrolla en paralelo en las *Cartas* y los *Cuadernos*, aunque con acentos más voluntaristas y moralistas en las primeras. El psicoanálisis sería sólo adecuado para los "humillados y ofendidos" que sucumben "cuando se desencadenan gigantescas fuerzas colectivas que presionan angustiosamente a los individuos aislados".[52]

En una carta posterior explica mejor estas afirmaciones —que habían desconcertado a Tatiana—, sosteniendo que el meollo concreto del psicoanálisis se limita "a la observación de las devastaciones provocadas en muchas conciencias por la contradicción entre lo que parece obligado de modo categórico y las tendencias reales basadas en la sedimentación de viejos

---

[51] Véase L. Trotsky, *La mia vita. Tentativo di autobiografia*, Milán, Mondadori, 1930, pág. 191. Para una información más amplia véase F. Nicolino, "Trotskij e la psicoanalisis", en *Nuova rivista storica*, septiembre-diciembre 1978, págs. 605-625.

[52] *L.*, pág. 573.

modos de pensar', cuando 'la coerción estatal sobre los individuos aumenta, aumenta la presión y el control de una parte sobre el todo y del todo sobre cada uno de sus componentes moleculares".[53];

Hemos llegado así al desenlace teórico de esta breve aunque no marginal confrontación con Freud. Sobre la base de su formación psicológica pragmatista Gramsci también estuvo en condiciones de reconocer, como contribución del psicoanálisis, el que éste identifica en la enfermedad psíquica el *lugar de una desviación* entre el modelo social (con las características de presión coercitiva consciente que éste asume en la moderna sociedad de masas) y los individuos. En términos freudianos, podríamos decir que Gramsci admite el conflicto entre Superyó (entendido por él como interiorización de un modelo social y estatal conscientemente aceptado y querido) y Yo (entendido como residuo y estratificación, basada en el hábito, de viejos modelos sociales). El Ello está presente sólo como una base instintiva que debe ser regulada, es decir organizada, en función de la norma social.

Todo eso está expresado con mayor vigor en el pasaje de los *Cuadernos* citado al principio: "El núcleo más sano e inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia del estudio de las repercusiones morbosas que tiene cada construcción de 'hombre colectivo', de cada 'conformismo social', de cada nivel de civilización". Aquí Gramsci abandona el moralismo voluntarista de las *Cartas* y por ende la referencia a los "humillados y ofendidos" para afirmar en líneas generales, y por tanto constitutivas de la teoría política, la exigencia de estudiar los efectos de cualquier construcción social sobre la conciencia individual, subrayando cómo el problema se plantea precisamente y sólo en el caso de interiorización de la norma, y por lo tanto en el caso de las clases dominantes (¡nada de humillados y ofendidos!). Por eso el freudismo se aplica sólo a las clases superiores, pues sólo los individuos de esas clases, que interiorizan la norma social, no la sufren

---

[53] *Ibídem*, pág. 584.

como una necesidad externa y natural, a diferencia de los individuos pertenecientes a las clases subalternas. De este juicio nace la pregunta sobre la posibilidad de crear un conformismo sin tabúes: Gramsci piensa aquí en el nuevo conformismo, que podría tener las mismas consecuencias "morbosas", pero que afectan a capas mucho más numerosas de la población. En efecto, la clase dominante sería, en este caso, la mayoría. No se trataría de una norma elaborada por una reducida élite e *impuesta* al resto de la sociedad, sino de una norma elaborada y *propuesta* por las mismas clases que constituyen la mayoría de la población. Paradójicamente, pues, en la construcción del socialismo aumentan los riesgos de sufrimiento individual.

Así, pues, Gramsci, habiendo rechazado lo que en el freudismo le parecía ligado a una concepción espontaneísta y rousseauniana del desarrollo de la personalidad –y por ende a una concepción naturalista del individuo–, redescubre ahora en el psicoanálisis una dimensión de la individualidad que viene a confirmar sus concepciones psicológicas sobre la complejidad del Yo. Es la individualidad como estructura material compleja, residuo irreductible de las relaciones sociales, estructura múltiple y estratificada y por tanto resistente al proceso de conformación ética.

La inserción de este tema en el campo teórico del conformismo aporta a éste un elemento perturbador, una especie de angustia interna que quiebra su originaria rotundidad. Por esta vía se revela el núcleo duro del conformismo, la violencia que éste opera siempre sobre las conciencias, desmintiendo al menos en parte su valor originario que aspiraba a ser ético y no coercitivo. ¿Bastará el hecho de que se trate de una *autocoerción* (Alfieri atándose a la silla, dice Gramsci) para compensar este aspecto de violencia? La experiencia dolorosa de la enfermedad de Julia y el inicio de la reflexión sobre el psicoanálisis impiden dar una respuesta tranquilizadora a esta interrogación. Lo que Gramsci deduce del psicoanálisis es una dramática incertidumbre sobre la suerte del nuevo conformismo, incertidumbre que se agrega al cuadro ya nada idílico que él se traza de la construcción del nuevo Estado, el hombre nuevo, en la Rusia soviética.

No cabe entender el conformismo, pues, como un capítulo aislado y marginal de ética en la ciencia política gramsciana. Su enlace con la más profunda articulación de la teoría política es esencial. La incongruencia entre identidad colectiva e identidad individual, la percepción de la complejidad y la interna contradictoriedad del Yo, presentes con claridad en el tema del conformismo, constituyen una de las condiciones básicas con las que tendrá que contar la teoría política.

Si es cierto que el problema por excelencia de Gramsci consiste en indagar y definir las vías por las cuales se construye –sea objetiva y "espontáneamente", sea gracias a la consciente eficacia de un proyecto– el sujeto político, esta interrogación gramsciana sobre el sujeto individual no deja de ser desde luego profundamente pertinente al hilo principal de la reflexión de la cárcel. La tragicidad del sentido de lo moderno, fácil de encontrar incluso en un pensamiento tan orientado a una síntesis "poderosa", el sentido de la contingencia de los sujetos y de la parcialidad de los programas (expresado en la teoría de la previsión[54]) halla en el conformismo, así entendido, una raíz esencial.

---

[54] Sobre la teoría de la previsión en Gramsci véase N. Badaloni, "Gramsci: la filosofía della prassi come previsione", en *Storia del marxismo*, vol. III, tomo 2, Turín, Einaudi, 1981; B. De Giovanni, "Il 'moderno Principe' tra politica e tecnica", en *Critica marxista*, n.º 3, 1981; C. 'Mancina, "Rapporti di forza e previsione. Il gioco della storia secondo Gramsci", en *Critica marxista*, n.º 5, 1980.

EL MARXISMO DE GRAMSCI

Ramón VARGAS-MACHUCA*

Durante mucho tiempo quienes provenimos de la tradición marxista hemos compartido tanto el prejuicio de que el marxismo por razón de su compromiso político originario representaba un saber de excelencia, como la convicción de que determinadas creencias y prescripciones de aquél son inmutables o autoevidentes, a las que sólo cabe interpretar. En mi intervención intentaré evitar en lo posible un registro excesivamente ideológico, y no adoptaré una perspectiva interna a la tradición marxista, procurando así eludir lo más posible esa especie de "wishful thinking", que ha caracterizado durante mucho tiempo a toda narración marxista o sobre el marxismo. Y a pesar de que la razón más fundada para ser invitado a este encuentro internacional, lo que agradezco muy de veras, es mi ya veterana afición al estudio de la obra de Gramsci, en esta ocasión más que ejercer de gramsciano adoptaré el punto de vista de quien considera que en estos momentos el mejor tributo a Gramsci es retomar de un modo actualizado alguno

*Profesor de Universidad. Secretario 1.º del Congreso de los Diputados.

de los problemas que centraron su atención, a sabiendas de que los contextos son bien distintos y posiblemente las soluciones también.

Coincido en buena medida con el diagnóstico global que Perry Anderson realizó, hace ya algún tiempo, en su obra *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* Y osando en mi caso extraer algunas consecuencias que del mismo se infieren, estimo que Gramsci fue el último exponente del llamado "marxismo de la tercera generación", un marxismo vivo a la vez que militante, un marxismo, sin duda, teóricamente fértil. A mi juicio, después de Gramsci el marxismo funcionó como ideología en sentido fuerte marxiano. En primer lugar ha actuado como un mito, al modo como Sorel había ya expresado a principios del siglo y Gramsci recordaría más tarde. Un mito, capaz de impulsar recursos psicológicos extraordinarios y una conciencia excedente, imprescindible para mantener viva en los tiempos que corren la apuesta por el marxismo —es lo que en su estudio sobre Gramsci y la religión, titulado *El Proyecto de Gramsci,* nos ha actualizado de un modo excelentemente bien tratado Rafael Díaz Salazar—. En segundo lugar, después de Gramsci el marxismo ha vivido como una ideología que en contradicción con sus pretensiones ha consagrado una escisión entre teoría y praxis, convirtiéndose en lo que Anderson llamó "un intrincado discurso del método": en la versión con más predicamento intelectual del marxismo después de la segunda guerra ha primado, sobre todo, el teoricismo o el academicismo. En último extremo, el marxismo ha perdurado como moral, haciendo pervivir un modelo ideal de sociedad moralmente atractivo, que era una crítica radical de lo existente y cuyos pronósticos eran presentados como factibles y sus prescripciones como viables y universalizables. Pues bien, lo que me propongo defender aquí es que Gramsci fue el último marxista que logró hacer del marxismo un pensamiento con capacidad de inspirar realmente la estrategia del movimiento obrero.

Creo que un marxismo como el de Gramsci, y en general todo el marxismo de la llamada "tercera generación", tenía sobre sus espaldas el revulsivo que supuso para el movimiento

obrero la experiencia de la primera guerra mundial, la cual consagró un enfrentamiento definitivo entre reformistas y revolucionarios. La guerra significó para muchos la prueba de que había llegado el momento de la batalla crucial entre burguesía y proletariado. Esta creencia se concretó doctrinalmente en la "teoría del derrumbe" como expresión teórica de la previsión de un desenlace final del sistema económico capitalista. La conciencia de aquel marxismo que nace con Gramsci en la cárcel, de la reorganización autoritaria del capitalismo. La consigna de "socialismo o barbarie" obedecía en buena medida a esa percepción de la situación en el seno del movimiento obrero. Junto al impacto de la guerra estaba también el triunfo de la revolución de Octubre. Esta venía a demostrar qué podía depararnos la historia de un modo victorioso, si actuamos de un modo consciente, correcto y decidido. Por tanto, el primer aspecto a destacar del contexto del que brota el marxismo de Gramsci, y es entonces "parola di ordine", es la actualidad de la revolución, lo que se superpone a cualquier analítica científica: más que una percepción conspicua de la reorganización capitalista, tal como desde la orilla burguesa se lo plantean Weber o Shumpeter, por citar algunos ejemplos relevantes, es el resplandor de la revolución lo que resulta dominante en la conciencia del movimiento obrero.

Junto al optimismo de la actualidad de la revolución, hay que destacar el influjo del clima cultural de la época. Creo que éste es fuente de inspiración del marxismo de Gramsci y explica por qué el mismo fue el que fue. Ante la crisis del estado liberal, fermenta en Centroeuropa, pero también repercute en Italia, una euforia cultural, una "kulturkritik", que tiene mucho de crispado desencanto por la crisis de la república de Weimar, la cual a juicio de lo más relevante de la intelectualidad del momento no era la fórmula político-institucional capaz de resolver los problemas del capitalismo en aquel momento. De alguna manera la crisis de la república de Weimar produjo también una estimulación de pulsiones en favor de actos audaces y del decisionismo y voluntarismo políticos, prueba de ello son los momentos revolucionarios que se suceden desde el triunfo de la revolución rusa hasta

1923. Hay además un revival de la filosofía romántica, que alimenta la añoranza de la superación de los dualismos entre ciencia de la naturaleza y de la cultura, entre teoría y praxis, entre democracia real y democracia formal, entre economía y política. A poco que nos acerquemos a la obra de Gramsci, sentimos los ecos de esta pasión por la superación de los dualismos, que está presente no sólo en él, sino en los más reconocidos representantes del llamado "marxismo occidental". Por supuesto, nada resulta más idóneo que la vuelta a Hegel para este programa de reconciliación global y para dicha nostalgia unitarista.

Para algunos de los que procesaban políticamente todo este clima transformándolo en la esperanza de una revolución cultural, el comunismo como ideario y el marxismo revolucionario como su razón ofrecían una salida a la crisis de civilización que afectaba, a su juicio, al mundo occidental. Esa misma apelación a la crisis de la civilización capitalista, que había actualizado en la segunda década del siglo el dilema "socialismo o barbarie", iba a popularizar a finales de la década siguiente una nueva versión de aquel dilema en los términos de "fascismo o comunismo". Tal conciencia, impuesta por los dirigentes de una parte del movimiento obrero, y adobada por un buen número de intelectuales, ofició como ideología que justificaba los giros estratégicos de la internacional comunista. El desenlace, como es bien conocido, de aquel marxismo crítico fue la derrota y la percepción de la impotencia; y el final del movimiento comunista, como nosotros mismos estamos experimentando, está siendo el derrumbe o el naufragio. Entonces, al igual que ahora, quedó un "pathos" pesimista a la vez que resistente, pero que en Gramsci alumbró una interesante reflexión estratégica, cuyo atractivo, a mi juicio, radica más bien en lo que la separa de los tópicos convencionales de la tradición marxista: los análisis sobre la reestructuración del capitalismo y sobre el fascismo, las reflexiones sobre el alcance del taylorismo, la recuperación de la categoría de revolución pasiva, la aproximación al concepto de religión, y por último, la manera como enfoca la relación entre estado y sociedad civil huyendo en buena medida del

apriorismo y el simplismo. Es ahí donde podemos rastrear lo más conspicuo del pensamiento de Gramsci y encontrar lo que pueda permanecer aún vivo y con vigencia del mismo.

¿De qué marxismo estamos hablando cuando nos referimos a Gramsci? Porque en el momento en que Gramsci interviene ya no hay un solo marxismo sino que hay varios: un marxismo reformista frente a uno revolucionario; un marxismo que bebe de la fuente de Kant, como el austromarxismo o el marxismo ético, frente a un marxismo más bien hegeliano, como el del comunismo de izquierda; un marxismo consejista proclive a un democratismo radical frente a un marxismo jacobino, para el que la subjetividad y el protagonismo se traslada de la clase como colectivo a la conciencia más lúcida de la misma, a saber, el partido y su dirección. Con esto quiero llamar la atención de que cuando Gramsci desgrana su pensamiento, tiene frente a sí una policromía de marxismos. Además no debiéramos simplificar, por qué en Gramsci se cruzan varias radiales de los distintos marxismos: a veces, sus planteamientos parecen responder a una clase de marxismo que busca una tangente con lo más relevante de la ciencia social del momento; en otras ocasiones, postula con énfasis la condición del marxismo como tradición autónoma; determinados pasajes de sus escritos traen el eco de Kant, mientras que otros, ciertamente los más, ofrecen una imagen punto menos que hegeliana, máxime al intentar resolver la fractura entre teoría y praxis. También hay quien ha visto en la teoría política de Gramsci un camino intermedio entre comunismo y socialdemocracia al estilo del austromarxismo. Igualmente pueden entresacarse textos de Gramsci para hacer de él lo mismo un teórico de la democracia obrera como el inspirador de un jacobinismo renovado de estirpe leninista. La verdad es que en Gramsci se encuentran connotaciones bastante plurales, con lo que resulta injustificado encajarlo, sin más, en uno u otro nicho filosófico-político.

Otra característica del marxismo de Gramsci —una constante que comparte con la llamada "tercera generación" de marxistas— es la de ser un marxismo fundamentalmente filosófico. Representa él mismo una reacción contra el positivis-

mo inherente a muchas de las creencias del marxismo post-engelsiano. En el de Gramsci el centro es el hombre, y no la naturaleza, y la sociedad es considerada como una totalidad. De ahí que se manifieste dicho marxismo como una denuncia de la racionalización capitalista que reifica, aliena al hombre y promueve un conocimiento fragmentado, imposibilitando así que aquél alcance el polo de la profundidad y reconozca las interconexiones profundas de la realidad. De acuerdo con lo que han sido los objetivos de la tradición romántica idealista, el ideal de la libertad como autorrealización completa el "telos" filosófico-moral y el horizonte de la utopía social de este marxismo. En resumen, se trata de un marxismo antipositivista, tendencialmente idealista, y que en el caso de Gramsci recupera a Hegel a través de Croce. La recuperación de estos motivos filosóficos asemeja el marxismo de Gramsci al de Korsch y Lukács, aunque hoy en día lo que resulta más atractivo de su producción es el alcance de sus apuntes estratégicos.

El marxismo filosófico del período de entreguerras tenía como norte aquel lema marxiano de que no se puede suprimir la filosofía sin realizarla. En ese sentido el marxismo de Gramsci, al igual que el de Korsch, se consideraba a sí mismo teoría de la revolución social. Sacristán, el marxista más lúcido de la cultura española, definió dicha pretensión del marxismo filosófico como un "saber político", que no es teoría política, ni economía, ni sociología empírica, aunque subsume en sí buena parte de los objetivos de cada uno de esos saberes. Se pretende más conspicuo y profundo que la ciencia empírica normal, la cual sólo ofrece información parcial. En primer lugar, porque, a diferencia de la ciencia empírica, el marxismo intenta un conocimiento más profundo que capte las interconexiones y regularidades de lo real. Este "saber político" es también crítica ideológica en el sentido marxiano, es decir, en tanto que da cuenta de las determinaciones sociales de todo pensamiento y denuncia la mistificación del mismo por su inconsciencia de dicha determinación social. Pero además esa dimensión de conocimiento a la vez profundo y crítico permite al marxismo aventurar algunos pronósticos sobre

el porvenir y efectuar determinadas prescripciones de carácter ético-moral.

Un último elemento caracteriza a este marxismo filosófico: el punto de vista de clase. Reconocer la propia posición político-social desde la que se filosofa se considera no sólo una señal de lucidez, sino que en el caso del marxismo, al adoptar el punto de vista del proletariado, resulta un conocimiento dotado de un "plus" que privilegia epistemológica y moralmente a quien lo adopta.

Además de ser filosófico, el marxismo de Gramsci vive la añoranza de la recuperación de la unidad originaria perdida. Se trata de un marxismo que fija entre sus objetivos prioritarios lograr la unidad de teoría y praxis. Se argumenta entonces que la teoría es parte de la praxis y que la praxis en cierta medida contiene elementos teóricos. Tal insistencia en que la teoría es interior a la praxis y en que ambas se contaminan mutuamente está muy presente, no sólo en Gramsci, sino especialmente en Karl Korsch, y suele acompañar a todo ese marxismo que se levanta desde el aislamiento o desde el sentimiento de impotencia política de sus creadores. Pero la pasión unitaria no se agota con exigencia tan hegeliana de aunar ciencia y conciencia, sino que se despliega con intención de superar la escisión del hombre que se produce en el capitalismo, logrando reconciliar sus "telos" ideal y su ser real al recuperar el hombre su naturaleza racional, bondadosa y cooperativa. Claro que esto sólo es posible en la sociedad comunista, a la que se arriva si la sociedad civil va absorbiendo progresivamente al estado.

Además de ser un marxismo filosófico, y que procura alcanzar la unidad entre teoría y praxis, hay un tercer elemento en el marxismo de Gramsci: la promoción de la subjetividad. Lo mismo que para el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, la autoconciencia es clave desde el punto de vista estratégico. Si se quieren alcanzar los objetivos programáticos se necesita estimular una conciencia verdadera entre el proletariado. A partir de aquí este marxismo de la subjetividad se bifurca en dos corrientes: por un lado de jacobina, que alimenta la autolegitimación de las vanguardias y, por otro, la

democrático-radical, que apela a una clase social como el proletariado que puede por sí misma adquirir su autoconciencia. Sin embargo, Gramsci en la cárcel se da cuenta de las insuficiencias de ambas salidas y percibe en la amargura de su reflexión las carencias de estrategia de todo este marxismo, y que se resume en que en un caso y en otro no existe un verdadero nexo entre desarrollo económico y opciones políticas, entre propuestas programáticas y ciencia política, máxime si se tiene en cuenta lo que la "sociología burguesa" está produciendo en aquellos momentos. Y es que en aquel marxismo crítico del período de entreguerras, el esplendor de la teoría es la otra cara de la "miseria de la estrategia".

También el de Gramsci es, sin duda, un marxismo revolucionario. Hubo en la historia de las interpretaciones de Gramsci, a finales de los cincuenta y durante la década de los sesenta, un tira y afloja entre quienes reinvidicaban un Gramsci liberal frente a un Gramsci socialdemócrata, un Gramsci leninista frente al consejista. Siempre desconfié de esa pugna por repartirse, a fin de cuentas, los despojos de Gramsci. Siempre he considerado, por mi parte, que el de Gramsci es un marxismo de intención revolucionaria. La "actualidad de la revolución" hace confluir en el mismo la descalificación del reformismo y una ausencia de liberalismo ético-político. No existía en la cultura marxista de aquel tiempo una capacidad para absorber rasgos recuperables de la tradición liberal, la cual había sido igualmente una tradición emancipadora. La inspiración revolucionaria, por otro lado, no sólo descalifica el reformismo y relega todo estímulo liberal, sino que otorga la primacía a las cuestiones de organización. La implantación del socialismo es cuestión de voluntad y de astucia, porque las condiciones sociales están dadas ya para su alumbramiento y porque tenemos claro el modelo social a implantar. Toda la concreción político-institucional para la realización histórica de los valores de la libertad y la democracia se resumen, según la fórmula originaria de Marx aún vigente a juicio de este marxismo, en la supresión de la propiedad privada y el mercado, así como en la sustitución del estado por la "administración de las cosas". Gramsci comparte con toda la tradición marxis-

ta su confianza en una ciudadanía social o, dicho de otra manera, en una soberanía socializada. En razón de la centralidad de la dimensión productiva y del protagonismo histórico del proletariado, cabe confiar como remedio en un control colectivo de las condiciones básicas de la vida económica y en una descentralización de los recursos redistributivos y de gobierno inherentes a la interacción humana. El modelo de los consejos obreros o de la sociedad comunista superaba, por fin, el carácter abstracto que en la sociedad burguesa y en sus instituciones tienen los valores de la libertad y la democracia, así como la división que en aquélla existe entre economía y política, entre intereses inmediatos e intereses finales, entre vida privada y vida pública.

Sin embargo, las reflexiones de Gramsci en la cárcel dejan entrever su insatisfacción por un paradigma político cuyos planteamientos le parecen ingenuos y simplistas y que no logra interrelacionar adecuadamente las grandes transformaciones económicas o estructurales que se están produciendo en la sociedad de su tiempo y el universo político-institucional. El calado de las reflexiones del último Gramsci está justamente en su intención de captar la complejidad de lo real y la interrelación de sus distintos ámbitos, y ensaya una respuesta a la altura de los acontecimientos, que termina siendo una incursión estratégica conspicua, aunque inconclusa. Inconclusa porque Gramsci no logra superar la ambigüedad, que, por cierto, atraviesa a toda la tradición intelectual del movimiento obrero, de las relaciones entre socialismo y democracia. No logra conciliar las dos almas de la democracia moderna, la liberal y la igualitaria, ni consigue integrar el impulso emancipador de la autorrealización individual con la primacía de lo colectivo como gran educador de la comunidad y entidad moral superior a los individuos. A pesar de ello, la reflexión estratética de Gramsci resulta, sin ambages, por su penetración y originalidad la mejor herencia de un marxismo, que, de Korsch a Otto Neurath pasando por Gramsci, intentó unir de un modo atemperado inspiración revolucionaria e información racional.

Juan Ramón CAPELLA
Rafael DIAZ SALAZAR
Francisco FDEZ. BUEY
Ignacio JARDON
José María LASO
Claudia MANCINA
Joaquín SEMPERE
Jacques TEXIER
André TOSEL
Giuseppe VACCA
Ramón VARGAS MACHUCA

En un momento de crisis de la izquierda, el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci puede ser una buena ocasión para una reflexión actualizada sobre el rico contenido de su obra y las sugerencias y estímulos en ella contenidos para la renovación del proyecto emancipador.